

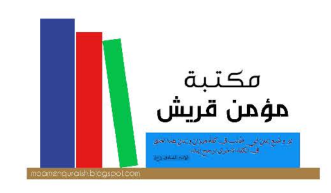
البهائية في إيران

سعيد زاهد زاهداني

سعيد زاهد زاهداني

ولد في إيران عام 1330هـ.ش (1952م.)، درس في الحوزة العلمية وبلغ مرحلة البحث الخارج في الفقه والأصول، وتابع دراساته الجامعية فنال شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع. عضو الهيئة العلمية في جامعة شيراز. له عدد من الدراسات المنشورة في الكتب والمجلات العلمية.

البهائية في إيران



المؤلف: سيد سعيد زاهد زاهداني

بالتعاون مع: محمد علي سلامي

العنوان: البهائية في إيران

ترجمة: كمال السيد

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الناشر الإيراني: مركز وثائق الثورة الإسلامية

الإخراج: هوساك كومبيوتر برس

الطبعــة الأولى: بيروت، 2015

ISBN: 978 - 614 - 427 - 055 - 4

The Baha'i in Iran

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 ـ خلف الفانتزي وُورد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب 25/ 55

info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

الفائدة الثالثة: البهائيّة من الانطلاق إلى العصر الحاضر

الملحقات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

البهائية تشبه الكثير من غيرها من الفرق أو الأديان أو الأحزاب السياسية التي لا تظهر عادة من فراغ؛ بل تستند في نشأتها إلى ظروف البيئة التي تمثل الرحم الحاضن لكل ما يولد في ساحة المجتمع الإنساني. وظروف البيئة قد تكون اقتصادية وقد تكون ثقافية أو دينية أو سياسية أو ما سوى ذلك. وفي ما يرتبط بموضوع هذه الدراسة -أي البهائية- تعددت المقاربات المطروحة لتفسير العامل الأكثر تأثيرًا في ولادتها. فثمّة من قال إنّها ثمرة صراع طبقي كانت رحاه تدور في ساحة الاجتماع الإيراني في القرن التاسع عشر. وأما المؤلف، فإنّه يرى عدم إمكانية الموافقة على التفسير المشار إليه؛ بحجّة بسيطة وهي أنّ إيران لم تكن تشهد صراعًا طبقيًّا؛ بل كاد يكون المجتمع الإيراني طبقة واحدة في ذلك الزمان. ولذلك يرى ضرورة البحث عن علل ومناشئ أخرى، ومن بين هذه المناشئ يرشّح الأسباب الفكرية والدينية منها على وجه التحديد.

ولأجل هذا يذهب إلى البحث عن البهائية في المنابت الدينية التي ولدت منها أو ربّما سمحت بتطوّر البهائية في أحضانها على الرغم من التفاوت في الرؤى والأفكار بين المنشإ والمنتهى. وهو يصف منهجه ومقاربته بأنّها دراسة اجتماعيّة فكرية تبحث عن البهائية في البيئة الدينيّة. وأخيرًا، ينتهي إلى دور أجنبيّ كانت له اليد الطولى في دعم هذه الجماعة التي تصف نفسها

بأنها دين، وأما هو فيرى آنّها تشكيل أو منظمة سياسية أكثر ممّا هي دين كما تصف نفسها.

ومركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي إذ ينشر هذا الكتاب لا يدّعي بالضرورة موافقة المؤلّف على ما يطرحه في كتابه ولا يخالفه بالضرورة كذلك. فهذه الأفكار التي ينتهي إليها تعبّر عن رأيه وحده والحكم على صحّتها أو فسادها متروك للقرّاء والمتخصّصين في تاريخ هذه الجماعة والجماعات القريبة منها أو غير القريبة التي ربما يرى الكاتب قربها منها.

وفي الختام نشير إلى أن الكاتب يقسّم كتابه إلى: فوائد وفصول ومقالات. ومع غرابة هذه التقسيم إلى حدّ ما إلا أننا حرصنا على إبقائه على حاله كي يقلّ تصرّفنا في الكتاب.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2015

مقدمة الناشر

احتدم التاريخ الإيراني في القرون الأخيرة بمختلف الحركات السياسية التي اتخذت من المذهب الشيعي منطلقًا لها ورسمت آثارها في الواقع الاجتماعي. وهذه الحركات إما أن تكون قد نهضت لمواجهة الاستعمار الخارجي؛ وإما قامت بوجه الاستبداد الداخلي وعبأت الأمة في مواجهة الأنظمة الاستبدادية.

وعلى الرغم من امتلاك كل حركة من هذه الحركات الإيرانية أرضيتها الخاصة بها، فإنها تقريبًا تشترك جميعًا في نقطة واحدة، والنقطة المشتركة هذه تكمن في استناد الشعب الإيراني إلى الدين وعلماء الدين؛ ذلك أن الناس عمومًا اتفقوا على اختيار الدين ركنًا حصينًا يستندون إليه في مواجهة التحديات.

ولهذا قرر المستعمرون، الذين أكسبتهم التجارب في التعامل مع الحركات المناهضة للاستعمار حصيلةً معرفية في طبيعتها، زعزعة الثقة بالدين وإثارة الشكوك في العقائد الدينية، ومن هنا عملوا على بلورة حركة هدامة اشتهرت في ما بعد باسم البهائية.

وقد استغلت الحركة البهائية الاستعمارية -حيث يشتمل الكتاب على استعراض عدد من الفرق والجماعات هي: البابية والشيخية والأزلية

والبهائية وأيضًا زعماء هذه الفرق المختلفة والأرضيات التي ساعدت على ظهورها- استغلّت الدين لاجتذاب المؤيدين والمناصرين وتحقيق أهدافها الاستعمارية. ويستعرض هذا الكتاب أيديولوجيا كل فرقة من الفرق المذكورة أعلاه ونشاطاتها وخلفياتها وتناميها منذ العصر القاجاري وحتى نهاية العهد البهلوي الثاني.

وقد ألقى الباحث المحترم الضوء على طبيعة هذه الفرق التي يقف الأستعمار وراء تأسيسها من أجل زعزعة العقائد الدينية وضرب التقاليد الاجتماعية للأمة الإيرانية المنبثقة من الدين الإسلامي الحنيف، وبالنهاية القضاء على نفوذ التشيع وعلماء الدين الشيعة في إيران.

ومن خلال دراسة الأيديولوجيا الدينية لهذه الحركات الهدامة وما اكتنفها من تحولات في مسارها وتغيرات في مسلكها، تتضح النوايا الحقيقية للاستعمار في ضرب ثقة الشعب المسلم بعقيدته الإسلامية وزعزعتها؛ ذلك أن الإيمان بأصول العقيدة الثابتة يحول دون نفوذ الهيمنة الاستعمارية في إيران، إدراكًا منه بأن هذه العقيدة إذا ما بقيت راسخة في قلوب المسلمين فإنها لا تنفك تدفع بهم إلى مواجهة الاستعمار ومصالحه.

ولهذا، إذا ما نجحت في تغيير نقطة في المبادئ الدينية الإسلامية، فإن إمكانية تكرار قيام الحركات الدينية المناهضة للاستعمار سوف تتلاشى.

وقد استهدفت الحركة البهائية أصول التشيع ومبادئه في الصميم وأثارت حولها غبارًا من الشكوك بغية القضاء على أيّ فرصة للتحرك الديني- السياسي. ومن أجل ذلك نلاحظ كيف أطلقت أيادي البهائية والبهائيين في إيران وفي جميع المجالات في العهد البهلوي الثاني؛ ذلك أن انتشار الأفكار البهائية سوف يشوش أفكار النهضة الإسلامية التي كان الإمام الخميني رمزها وقائد مسارها.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية، سعت الولايات المتحدة الأمريكية إلى

استغلال البهائية والبهائيين، وتبنّت الدفاع عنهم ودعمهم من أجل مواجهة الثورة الإسلامية وإسقاط النظام؛ فتحولت البهائية إلى أداة للتحرك ضد إيران الإسلام والتشيع.

يأمل مركز وثائق الثورة الإسلامية من وراء نشر هذا الأثر القيّم تسليط الأضـواء على زوايا من تاريخنا الإسلامي الزاخر بالمنعطفات المثيرة، وتقديم بعض الخدمة للأوساط العلمية والعاملين في إدارة هذا البلد.

في الختام، نتقدم بوافر الشكر إلى المؤلف المحترم على ما بذله من جهود، وأيضًا المعاون البحثي السيد غلام رضا خواجه سروي، ومدير قسم البحوث السيد أكبر أشرفي، ومسؤول هيئة علم الاجتماع السياسي الدكتور محمد توحيد فام، والسيد مسعود بيات، وكل الزملاء في معاونية النشر.

مركز وثائق الثورة الإسلامية

مقدمة المترجم

على الرغم من وفرة الدراسات في مضمار الحركة البابية والبهائية إلّا أن الغموض ما يزال يكتنف بعض جوانبها ومنعطفاتها والتطورات التي تكتنف مسارها.

وتأتي هذه الدراسة «البهائية في إيران» خطوة متقدمة في هذا المجال، تسلط المزيد من الأضواء على جانب من الظروف العامة التي اكتنفت ظهور البابية وتبلورها؛ ومن ثم تطورها إلى البهائية. ومن الضروري التعمق أكثر في دراسة الظروف النفسية للمجتمع الإيراني في تلك الفترة الماضية من تاريخه؛ لكي يمكن فهم ما جرى على نحو أوضح.

ولهذا يذهب بعضٌ إلى التفكيك بين ما حصل من صراع فكري بين الاتجاه الأخباري وبين الاتجاه الأصولي، وما ظهر قبل ذلك من نزعات صوفية واصطدامها بالمؤسسة الدينية في نهايات الحكم الصفوي؛ وعدم اعتبار البابية تطورًا طبيعيًّا لما عرف بالشيخية، وإنما اعتبارها تطورات حصلت من خلال استغلال بعض ما يطفو على السطح الاجتماعي من أفكار وتصورات لا يمكن أن تكون بمعزل عن الفضاء الثقافي والمعرفي السائد آنذاك.

لقد تضافرت عوامل عدّة وجدت مناخًا مؤاتيًا لكي تظهر الحركة البابية

بهذه القوّة والعنف، وتهزّ في الصميم الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي خلال تلك الفترة، وتؤثر في ما بعد في صنع الأحداث التاريخية.

ومن المثير أن نرى قدرًا من التعسف في محاولات الربط بين البابية والشيخية مع أن أتباع الأخيرة نهضوا بوجه قادة التوجهات البابية بقوّة، وبالطبع حصل ذلك في العراق عندما كان رموز هذه الحركة هناك، وهذا ما يرويه محمود شكري الألوسي الذي شهد احتدام الصراع بين الفريقين[1].

تخلو هذه الدراسة الرائعة من الإشارة إلى دور الجاسوس الروسي كنياز دالكوركي، الذي كان يمارس نشاطًا خطيرًا تحت ستار شخصية عيسى اللنكراني، والذي عرف بآية الله أيضًا. إن مذكراته المثيرة التي نشرها في جريدة الشرق السوفيتية بعد الثورة البلشفية وسقوط الحكم القيصري؛ تكشف عن دور روسيا القيصرية في محاولات تحطيم المذهب الإمامي الذي يقف سدًّا في وجه أطماعها التوسعية، ولقد تمكن هذا الجاسوس الخطير من استغلال شخصية ميرزا علي محمد الشيرازي التي كانت تفتقد التوازن النفسي، ودفعه باتجاه فكرة البابية للإمام المهدي؛ مع التأكيد على أن هذه الدراسة قد تكفلت بتوضيح خلفيات هذا التوجه لدى الباب، وشيئًا فشيئًا بدا هذا الرجل ـ الذي امتنع عدد من المرجعيات الدينية من إصدار فتوى بارتداده لشبهة أصابته بلوثة في عقله- يغرق في المستنقع ليصبح أداة في مخطط روسي جهنمي دفعه إلى أقصى ما يمكن تصوره من مواقف معادية للدين الإسلامي الحنيف.

ومن المؤكد أن شخصية الباب تبدو ضعيفة ومتذبذبة ومهزوزة في كثير من الأحيان، وتافهة من الناحية العملية إذا ما قورنت بشخصية قرّة العين (طاهرة القزويني) التي يعدّها الباحثون المؤسس الحقيقي للحركة البابية، والتي ما تزال حتى الآن تثير جدلًا حول طبيعة البواعث التي دفعت بهذه

(1) عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي، **مختصر التحفة الاثني عشرية**، ص24؛ علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ص170.

المرأة الغامضة إلى ما قامت به من جهود في ترسيخ فكرة البابية والإعلان الخطير عن نسخ الشريعة الإسلامية؛ ومدى تأثير مشكلاتها العائلية وازدرائها لزوجها، في محاولتها للانقضاض على الشريعة الإسلامية التي تتصور أنها وراء حرمانها من حق الخلاص من زوجها، فاستخدمت كل ما تملك من طاقات علمية وأدبية؛ بل وحتى أنوثتها الطاغية في تحقيق ما ترنو اليه.

تنهض هذه الدراسة على نظرية جديدة في التحليل التاريخي للبابية والبهائية يطلق عليها المؤلف اسم نظرية الاقتدار.

لقد أبقيت على الاصطلاح نفسه الذي استخدمه المؤلف ورأيت أنّ مفردة «السلطة» لا تنهض كبديل يؤدي إلى المعنى الذي يريده المؤلف، فالاقتدار من خلال هذه الدراسة يتسع لمفهوم أوسع من السلطة بكثير؛ فهو يشمل مفهوم النفوذ والتأثير وأيضًا الكيان، فالمؤلف يميز بين اقتدار البلاط والشاه على سبيل المثال وبين اقتدار علماء الدين؛ فالأول اقتدار جبروتي ينهض على القهر الحكومي، والثاني روحي ديني، مضافًا إلى اقتدار ثالث هو اقتدار الأمة.

ولقد نجح المؤلف في رصد تطور الحركة البابية كحركة دينية في بدء انطلاقها وتحولها في ما بعد وبسرعة مدهشة إلى حركة سياسية تتمتع بتشكيلات ذات طابع حزبي منظّم يتسم بالغموض، ما يجعلها في مصاف بعض الجمعيات السرّية من قبيل الماسونية.

الفائدة الأولى

الكليّات

«الإسـلام والمذهب الجعفري المقدس سدٌّ في وجه الأجانب وعملائهم سواء كانوا من اليمين أم من اليسار، وعلماء الدين هم حرس هذا السدّ الذي يحول وجوده دون نفوذ الأجانب في الدول الإسلامية وخاصّة إيران، ولهذا كانوا يخططون منذ قرون من أجل تحطيم هذا السدّ بمختلف الوسائل الماكرة، مرّة من خلال تسليط عملائهم الخبثاء ومرّة من خلال تأسيسهم المذاهب الباطلة وترويج البابية والبهائية والوهابية، ومرّة عن طريق تأسيس الأحزاب المنحرفة المستندة إلى مدرسة ماركس التي انهارت وفشلت عالميًّا. ولقد كان عملاء الأجنبي الذين يناهضون الدين هم من وراء الترويج لهذه الحركات الباطلة من أجل ضرب الوحدة الإسلامية والقضاء على القرآن الكريم وتقويض نفوذ علماء الدين في إيران التي هي مركز مذهب أهل بيت العصمة والطهارة؛ حيث بقاء هذا المذهب العظيم حيًّا لن يسمح للأجنبي المستعمر أن يحقق أهدافه اللّاإنسانية. من هنا سعى المستعمرون جاهدين إلى زعزعة مذهب أهل البيت وإضعافه وإضعاف علمائه الذين هم حراسه المتيقّظون».

روح الله الخميني، **صحيفة النور**، 1983، ج1، ص229.

المدخل

ظهرت البهائية في إيران كحركة اجتماعية في القرن الثالث عشر الهجري (القرن التاسع عشر الميلادي) واستمرت في نشاطها مستهدفة في الصميم التقاليد الدينية والاجتماعية السائدة في المجتمع الإيراني.

وقد وقفت هذه الحركة إلى جانب الحكومات الاستعمارية في مواجهة الثقافة الأصلية الوطنية ـ الإسلامية وأضحت أداة في أيدي الاستعمار.

ومن ناحية اجتماعية، اقترن ظهور هذه الحركة في إيران بانتهاء الحرب الإيرانية الروسية وتنامي الاتصال بالثقافة الأوروبية، وتبلور عددٍ من الأفكار التجديدية لدى المفكرين، وامتدادها إلى عموم المجتمع؛ ما أفضى إلى تكوّن أرضيه لظهور أفكار تناهض بعض التقاليد الخاطئة، من قبيل الاستبداد الملكي وبالتالي نشوء الحركات الاجتماعية.

وفي ظروف كهذه تبلور عدد من الحركات الإصلاحية في إيران، وفي ذلك الفضاء المعرفي القلق اتجه بعضٌ إلى التفكير في إحداث تغيير للثقافة الوطنية السائدة وإيجاد حالة من التجديد الديني.

ونتيجة هذا التوجه الفكري ظهرت مدارس دينية عدة إلى جانب المدارس العلمانية في إيران؛ لتواجه حركات الإحياء الإسلامي مؤيدة للحركات المناهضة للتقاليد الدينية.

ومن خلال ملاحظة التوجه الفكري لهذه الفرق فإنه حتى لو ذهبنا إلى قول بعضٍ إنها لم تكن وليدة الجهود الاستعمارية فإنها قد أصبحت أداة في أيدي المستعمرين.

ومن أجل بيان ضروره دراسة الحركات الدينية في إيران ومن بينها البهائية، ينبغي القول إنّ للأيديولوجيا دور أساس في إيجاد التشكيلات السياسية حيث إنّ من أهم وجوه التمايز بين المجموعات والأحزاب السياسية هو التوجه الفكري والأيديولوجيا.

كل أيدپولوجيا تتجه إلى إيجاد حركة لها ساعية إلى اقتطاع مساحة من الجغرافية السياسية. ومن خلال الدراسة والتأمل في الحركات الاجتماعية الإيرانية في السنوات المئة الأخيرة يبدو أنها جميعًا قد انطلقت من أيديولوجيات دينية؛ ذلك أن السياسة قد امتزجت تمامًا بالدين منذ نشوء الدولة الصفوية وظهورها. من جهة أخرى، فإن نظرة في الأيديولوجيات اللّادينية ونوع تعاطي الشعب الإيراني وحالته وتفاعله معها يعبر عن إخفاقها الكامل وفشلها في هذه الأرض.

وقد بلغت شدّة ابتعاد المجتمع الإيراني عن الأيديولوجيات العلمانية اللّادينية، ونفوره منها حدًّا مكّن الزعماء السياسيين في السنوات الخمسين الأخيرة من حذف خصومهم وتهميشهم في ساحة الصراع السياسي؛ بل وإضفاء مشروعية على قمع معارضيهم بمجرد اتهامهم بتبني تلك الأيديولوجيات.

وكنموذج، يمكن الإشارة إلى السرعة القياسية للقضاء على مؤيدي حزب تودة بعد النهضة الوطنية لتأميم النفط واتهام المعارضين بالارتباط بالحزب المذكور في السنوات التي تلت ذلك، وأيضًا الاستفادة من عبارة «الماركسيِّين الإسلاميين» التي كان يرددها الشاه محمد رضا بهلوي في قمع المعارضة الدينية ومهاجمتها في الستينات والسبعينات من القرن الماضي. وفي هذا ما يدل على أنه في جغرافيا السياسة في إيران ومن أجل تأسيس

حركة سياسية قوية، ينبغي الانطلاق من أيديولوجيا دينية، وهو أمرٌ أكثر جدوى من الاستناد إلى أيديولوجيا علمانية.

إن نظرة في تاريخ إيران منذ عهودها القديمة وحتى العصر الحاضر يؤكد هذه الحقيقة بجلاء؛ فقد استند حكم كورش العظيم إلى أيديولوجيا دينية تمثلت في ديانة زرادشت، وعززت الدولة الساسانية قدراتها السياسية بالتمسك بهذه الديانة.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الدولتين الأموية والعباسية التين حكمتا إيران قرونًا طويلة باسم الخلافة الإسلامية. وكانت جميع الدول المحلية تقريبًا تستند أيضًا إلى مركز الخلافة في بغداد وتستمد مشروعيتها من الدعاء للخليفة في خطبة الجمعة.

وقد ظهرت أول دولة وطنية قوية مع قيام الحكم الصفوي الذي استند إلى أيديولوجيا المذهب الشيعي واستمر زهاء قرنين من الزمن.

وقد أعقب الحكم الصفوي حكم نادر شاه القصير زمنيًا، ولهذا فإن الملك التالي دعا نفسه ومن أجل استمداد المشروعية بعد الدولة الصفوية «وكيل الرعايا»، مؤسّسًا حكمًا طويلًا تمثل بالعهد القاجاري الذي استعان بالدين معتبرًا ملوكه «ظل الله» لإيجاد حالة من الاقتناع الشعبي. وتؤكد هذه الحقيقة أهمية الأيديولوجيا الدينية وبالطبع الحركات الدينية في إيران.

وما يثير انتباهنا أيضًا أن القيام بالتحركات القوية الثابتة وبالتالي إيجاد التغييرات الراسخة في هذه البلاد كانت من ورائها دائمًا الحركات الدينية. وهذه الحقيقة سلاح ذو حدين؛ ذلك أنه بمقدور الإصلاحيين الانطلاق من هذه القاعدة في إصلاح الأوضاع، أما الطالحون فيمكنهم استغلال هذه الظاهرة في السيطرة على المجتمع ونهب ثرواته.

من هنا، فإن معرفة أبعاد هذه الحقيقة في غاية الأهمية في التمييز بين المصلحين الحقيقيين وأدعياء الإصلاح والدجالين؛ لذا من الضروري ومن

أجل استكشافٍ أفضل للموضوع دراسة الحركات الدينية في إيران ومعرفة أسباب ظهورها وآليات عملها ونشاطها وما آل إليه أمرها.

إن دراسة أسباب ظهور هذه الحركات وكيفية نشوئها ونموها ومن ثم أفولها يعزز من معرفتنا بالقواعد التي تحكمها، وبالتالي تزويد السياسيين والمسؤولين المهتمين بشؤون البلاد بالإرشادات الدقيقة حولها وكيفية التعامل معها.

ولقد شهدت إيران على مدى القرنين الأخيرين انطلاق العديد من الحركات الدينية، يمكن الإشارة من بينها إلى حركة المشروطة (الحركة الدستورية) والثورة الإسلامية عام 1979 وما نجم عنها من تغييرات وطنية شاملة. وثمة، حركات أخرى من قبيل حركة تنكستان[1] ونهضة الغابة[2] اللتين انحصر تأثيرهما في منطقة انطلاقهما واقتصر على سكان تلك المنطقة.

وتتمحور هذه الدراسة على الحركة البهائية، واستكشاف أسباب نشوء هذه الحركة واستمرارها وجميع العوامل التي أسهمت في ذلك.

ويذهب بعض الباحثين إلى تصنيف البهائية بين الحركات الإصلاحية؛ فهل كانت البهائية حقيقة حركة إصلاحية؟

قبل الولوج في التفاصيل حول الموضوع أجد من الضروري بيان هدف هذه الدراسة وهو قصدي من مفهوم الحركات الاجتماعية.

قدم العلماء تعاريف عدّة للحركات الاجتماعية. تاريخيًا، كانت تطرح المباحث المتعلقة بالحركات الاجتماعية في الكتابات المرتبطة بـ«السلوكيات الجمعية» ويرى بعض المفكرين وحدة هذين المفهومين. ويستخدم بعض العلماء «الفعل الجمعي» وحتى «التغييرات الاجتماعية» كمعادلين لـ«الحركات الاجتماعية».

(1) في جنوب إيران ضد الاستعمار البريطاني. (المترجم).

(2) «نهضت جنگل» أو ثورة الغابة، في الشمال الإيراني. (المترجم).

وكمثال، يرى سميسلر أن الحركات الاجتماعية هي تعبئة الأفراد على أساس معتقد يقدّم تعريفًا جديدًا للفعل الجمعي[1]. وتعريفه في الحقيقة هو توسعة لتعريف بلومر الذي يقول في تعريف الحركات الاجتماعية هي: «النشاط الجمعي الهادف إلى إقرار نظامٍ جديدٍ للحياة»[2]. والأساس الذي ينطلق منه التعريفان واحد؛ فهي لدى «سميسلر» حركات اجتماعية ولدى بلومر نشاط جمعي.

بينما يعتقد رابرتسون أن الحركات الاجتماعية والسلوك الجمعي نوعان مختلفان من النشاط الاجتماعي. فهو ينظر إلى السلوك الجمعي على أنه «نشاط اجتماعي فجائي نسبيًّا؛ حيث يبدي الناس ردَّ فعل واحد إزاء حالة الاضطراب أو الحيرة»[3].

أما الحركات الاجتماعية فهي منظمة وتسعى إلى تحقيق أهداف خاصّة، «فعلى الرغم من أن السلوك الجمعي والحركات الاجتماعية كليهما ردُّ فعل جمعي إزاء الظروف المتأزمة، إلّا أن الحركات الاجتماعية هي أكثر هيكلية نسبيًّا وأكثرها قدرة على الرسوخ والبقاء»[4].

وتختلف رؤية آلان تورين إلى حدّ ما؛ إذ إنّ نظريته في مسألة التغييرات الاجتماعية والنشاط الجمعي والثورة تقوم على اعتبارها جميعًا حركات اجتماعية؛ وهو ينظر إلى الحركات الاجتماعية في الغالب باعتبارها نشاطًا اجتماعيًّا سياسيًّا ثقافيًّا: «الحركات الاجتماعية ليست حوادث وليست عوامل للتغيير؛ بل إنّها نشاط جمعي للفاعلين يخوض صراعه في أعلى مستوى من مستويات الفاعلين من أجل السيطرة التاريخية. يعني السيطرة

(1) J. Smelser, **Theory of Collective Behaviour**, P8.
(2) Herbert Blumer, **Social Movements**, P19.
(3) Ian Robertson, **Sociology**, P657
(4) Ibid, p534

على المناشئ الثقافية الكبرى، التي عادة ما يحصل من خلالها تنظيم العلاقات المحيطة بالمجتمع»[1].

وهذه النظرية تذكّر القارئ بنظرية الصراع الطبقي لماركس من رؤية ثقافية.

ويستخدم ملوتشي مفهوم «النشاط الجمعي» كمعادل لـ«الحركات الاجتماعية» غير أننا ندرك أن العبارة الأولى أوسع من الثانية فهو ينظر إلى «النشاط الجمعي» على أنه حصيلة التوجهات المرشّدة التي تنمو في مجال من الإمكانات والقيود[2].

إن التعاريف أعلاه تكشف لنا جانبًا من أبعاد الحركات الاجتماعية الهامّة، إلّا أنها لا تميّز بين مفهوم الحركات الاجتماعية وبين سائر أنواع السلوك الجمعي ولا تميّزه عما سواه. بعبارة أخرى: إنها تعاريف غير مانعة.

وقد ذهب فريق من الكتّاب إلى تعريف الحركات الاجتماعية على أنها ظاهرة شاخصة، غير أن كلًّا من هذه التعاريف لا يستوعب جميع أبعاد هذه الظاهرة.

فعلى سبيل المثال، يؤكد تيلي على «مجموعة خاصة من الاعتقادات»[3] باعتبارها العنصر الرئيس للحركات الاجتماعية، في ما يولي كل من ماك كارتي وزالد «نظريات وعقائد مجموعة بشرية تشير إلى ترجيحهم إياها من أجل إحداث تغيير في جانب من أجزاء المجتمع»[4]، أهمية خاصة.

أما تعريف ويلسون فهو أكثر شمولًا؛ إذ يعتقد أن «الحركة الاجتماعية

---

(1) Alen Touraine, **The voice and The Eye: An analysis of Social Movements**, P29.

(2) Alberto Melucci, **Nomads of the present: Social Movements and Individual Needs In Contemporary Society**, P25.

(3) Tilly, **From Mobilization to Revolution: Readings**, P9

(4) M. N. Zald & J. D McCarthy, **Social Movement in an Organizational Society**, P20.

محاولة وسعي واعٍ جمعي ومنظم يريد من خلال استخدام وسائل غير موضوعة أو مطبعةً جديدة إيجاد أو إحداث تغيير في مساحة واسعة من النظام الاجتماعي»[1].

ويقدم «غيدنز» تعريفًا أوسع من التعريف أعلاه؛ إذ يمكن تعريف الحركة الاجتماعية على أنها سعي وجهد جمعي لتحقيق مصالح مشتركة أو بلوغ هدف مشترك عن طريق نشاط جميعي خارج إطار المؤسسات الاجتماعية القائمة[2].

ويعد تعريف غيدنز أكثر تعميمًا من تعريف ويلسون إلا أن كليهما يعتبران الحركات الاجتماعية حركات تحدث خارج إطار المؤسسات الاجتماعية القائمة، في حين أن معظم الحركات تستفيد أحيانًا ومن أجل بلوغ أهدافها من البنى القائمة وبعض منها ينطلق من هذه البنى القائمة وينمو في داخلها.

أما پاكولسكي فينبّه وفي حالة من الغموض إلى البنى القائمة، فالحركات الاجتماعية لديه «نماذج ومُثل مكررة من الفعاليات (النشاطات) الجمعية الموضوعة إلى حد ما والناشئة من القيم حيث تصب في قوالب ورموز تم انتقاؤها مضادة للنظام»[3]. وقوله «إلى حد ما» لا يحدد بدقة مستوى تطبيع الحركات الاجتماعية، ونحن نبحث عن تعريف جامع مانع للحركات الاجتماعية.

ونظرًا إلى التعاريف أعلاه وما ورد في هذا الموضوع، فإن تعريفنا الحركة الاجتماعية هو كما يأتي:

«الحركة الاجتماعية عبارة عن حراك مجموعة بشرية في مجال من الإمكانات والقيود على نحو منظم متابعة لقائد أو عدد من القادة وبأيديولوجيا

(1) John Wilson, **Introduction to Social Movements**, P8.
(2) Anthony Giddens, **Sociology**, P624.
(3) Pakulski Han Pakulski, **Social Movements, The Politics of Moral Protest**, P CIV.

محددة. هذا الحراك يمكن أن يكون ثوريًا لإحداث تغيير جذري ويمكن أن يكون هادئًا لإحداث تغيير تدريجي».

ونحن نعتقد مثل تيلي أن الأيديولوجيا علامة أو دال على كل حركة، وعلى هذا الأساس نرى أنه إذا كانت أيديولوجيا حركة ما دينية فإن الحركة أيضًا تكون دينية.

الهدف من الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى بحث البهائية كمًّا وكيفًا باعتبارها حركة دينية منذ انطلاقها وحتى عصرنا هذا. وسؤالنا الرئيس هو: متى ولماذا وكيف ومن هم مؤسسو: الشيخية والبابية والأزلية والبهائية وهي حركات على صلة بالبهائية بشكل أو بآخر، في إيران منذ بدء نشوئها وحتى الآن؟ ونريد في هذه الدراسة أن ننظر إلى الحركة البهائية من زاوية علم الاجتماع السياسي وكيفية تعاطيها وتعاملها مع مفهوم الاقتدار الوطني.

إن الكيان والاقتدار الوطني الإيراني قد تبلور بعد العصر الصفوي حول محور أيديولوجيا التشيّع، وفي ظننا أن القوى الاستعمارية قد استغلت هذه الفرق من أجل تدمير الكيان والاقتدار الوطني الإيراني. وبعبارة أخرى: إن فرضيتنا في هذه الدراسة هي أنه تم استغلال هذه الحركة أو هذه السلسلة من الحركات في إيران لتحطيم الكيان أو الاقتدار الوطني الذي انتظم وتشكل منذ العهد الصفوي حول محور التشيّع واستمرت تؤدي دورها في هذا المضمار، وسوف نفصل في الحديث حول هذه الفرضية في فصل النظريات.

وفي متابعة السؤال وفرضية البحث سوف نفصّل في الفوائد والفصول في ما يأتي:

إنّ البحث برمّته سوف يقدَّم في ثلاث فوائد وسبعة فصول واستنتاج:

الفائدة الأولى تحت عنوان الكليات: وتشمل مقدمة في ضروة البحث

وأهميته، الهدف منه، والسؤال الرئيس، وفرضية الدراسة. ويتطرق القسم الثاني من هذه الفائدة إلى بيان النظريات المستخدمة وفي هذا القسم سوف يقدم المؤلف بخصوص النظريات الاجتماعية وفهمه الجديد لحالة الاقتدار في إيران وسوف يتطرق في القسم الثالث من هذه الفائدة إلى منهج البحث ودراسة سوابقه. وفي ما يخص منهج البحث يستعرض رأي المؤلف في مجال الاستفادة من المصادر التاريخية في حقل علم الاجتماع وفي ما يخص السوابق سوف يشرح الإبداع في الدراسة الجديدة إزاء التحليلات المقدمة حتى الآن.

ونتطرق في الفائدة الثانية إلى أسباب وعلل نشؤء البهائية وظهورها وشرح أيديولوجيتها وتشتمل هذه الفائدة على ثلاثة فصول هي على التوالي الخلفية الاجتماعية الأيديولوجيا ونشطاء البهائية. وسوف نستشكف في هذه الفائدة لماذا وجدت هذه الحركة ومإذا تقول ومنهم محركوها! اسباب اقبال وادبار أو إعراض الناس عنها وغاياب الدول الأجنبية من الدفاع عنها وحمايتها؟ بعبارة أخرى: هذه الفائدة تتكفل بيان لماذا هذه الحركة؟

ونتطرق في الفائدة الثالثة إلى حصيلة هذه الحركة في إيران. وبعبارة أخرى: نتعرف إلى نشأتها وتطورها. حيث نستعرض في هذه الفائدة مسار الوقائع البهائية قبل وبعد انتصار الثورة الإسلامية ومواقفها في أربعة فصول تاريخية: العصر القاجاري ثورة المشروطة (الثورة الدستورية)، العصر البهلوي وبعد الثورة الإسلامية وسوف نبحث في هذه الفائدة موقف البهائيين من الثورة الإسلامية وتعامل الثورة الإسلامية ووضعهم الراهن. وفي الختام تقدم هذه الفائدة جوابًا واستنتاجًا حول فرضية أو نظرية الدراسة والبحث.

نظريات البحث

الحركة الاجتماعية ظاهرة معقدة متعددة الأوجه، وأنه لَمِنَ الضروري وقبل دراسة أيّ حركة اجتماعية أن نستكشف الأسباب الرئيسية المحددة

لها وما هي الآليات الحاكمة فيها. ونبدأ في ما يأتي بدراسة موجزة حول نظريات الحركات الاجتماعية وتقديم نظرية جديدة. ونظرًا إلى أننا نريد دراسة الحركة البهائية من زاوية علم الاجتماع السياسي فإننا سنتّبع دراسة النظريات ببحث حول نظريات الاقتدار ومن ثم حالة الاقتدار في إيران وأهميته وموقعه بين المجموعات والشرائح وطبقات المجتمع المختلفة ونموذجنا أو مثالنا في دراسة الأبعاد والعوامل الرئيسية للحركة البهائية هو نظريات الحركات الاجتماعية، وإطار مسارها في دراسة حصيلتها في المجال السياسي للمجتمع الإيراني ستكون نظرية الاقتدار، في ختام هذا الجزء سنتطرق ومن خلال النظريات المذكورة إلى مزيد من التفصيل.

أ- نظرية الحركات الاجتماعية

تحدّث منظّرون عدّة في موضوع الحركات الاجتماعية، وقد سعى كل منهم وبالنظر إلى جانب أو بعد من الحركات الاجتماعية إلى الحصول على نموذج شامل عن هذه الظاهرة الاجتماعية، إلا أن محاولاتهم لم تصل إلى مستوى الإقناع. فقد نظر بعض المفكرين إلى الفرد معتبرًا إياه المحرك في الحركات الاجتماعية. فيما اتجه آخرون إلى اعتبار الظروف الاجتماعية هي الأساس في ذلك واستند فريق ثالث إلى العلاقات الاجتماعية والعوامل المكونة لها فظهرت بذلك نظرية ثالثة إلى السطح.

ومن بين المنظرين الفرديين يمكن الإشارة إلى هانس تاك الذي اعتبر في كتابه «علم النفس الاجتماعي للحركات الاجتماعية 1966» الدافع الاجتماعي هو العامل الرئيس في ظهور الحركات الاجتماعية؛ والذين يستندون إلى الظروف الاجتماعية أو العوامل الجمعية باعتبارها العامل الرئيس للحركات الاجتماعية، فينقسمون إلى فريقين: الذين يذهبون إلى فكرة التعارض أو التناقض الاجتماعي والذين يؤمنون بالمدرسة «البنيوية- الوظائفية».

ومن بين منظّري الفريق الأول يمكن الإشارة إلى آلن تورن (81

1985) وسكات (1990) أما عن منظري البنوية-الوظائفية، فيمكن الإشارة إلى سميسلر (1962).

يطرح تورن التعارض في المصالح كأساس في دراسة الحركات الاجتماعية الحديثه أما ماك كارتي وزالد (1973-1977)، تشارلز تيلي (1978) وبلومر (1969) فهم من بين الذين يؤكدون ويستندون إلى عوامل الارتباط وإلى منظومة القدرة والتعبئة والأيديولوجيا في دراسة الحركات حيث يرونها في هذا القالب فقط؛ إذ يعدّ تيلي الأيديولوجيا معرّفًا للحركة والقدرة على التعبئة والتنظيم عنصرًا أساسيًّا في إحداث الحركات؛ في ما يؤكد بلومر ضمن تصنيفه أنواع الحركات الاجتماعية بقوة على التواصل مثل الحوار ووسائل التواصل الجمعي وسائر عوامل نشر الأفكار. أن معظم المفكرين الذين ذكرت أسماؤهم أعلاه يعتبرون الأيديولوجيا أحد العناصر في تكوين الحركات الاجتماعية وتشكيلها ويسندون إليها دورًا بأساليب مختلفة.

وليس القصد في هذا البحث دراسة نظريات الحركات الاجتماعية دراسة تفصيلية؛ بل إنّنا نريد التأكيد على هذه النقطة فقط وهي أن النظريات المذكورة تعاني على نحو ما من النظرة التجزيئية. وسبب هذا الوهن هو النظر إلى الحركات الاجتماعية من خلال أحد العوامل الرئيسة في الظواهر الاجتماعية أي الفرد، أو الجماعة، أو العوامل المكونة للارتباط بين الفرد والجماعة؛ فالفرديون في غفلة عن أهمية الجمع والعلاقة والجمعيون لا يولون الأهمية اللازمة إلى الفرد وعلاقته. بينما يقلل الارتباطيون من شأن الفرد ومنزلته العملية. وفي رأي كاتب هذه السطور أنه يتوجب النظر إلى دور كل من هذه العوامل كما هو موجود في الواقع وأن يؤخذ بالاعتبار في عملية التنظير.

ونظرًا إلى المقدمة أعلاه ينبغي القول إنّ المرتكز والمبنى لفهمنا الظواهر الاجتماعية يجب أن ينهض على أصالة الفرد وأصالة المجتمع أو الجماعة وأصالة العلاقة بين الاثنين.

ونعتقد أن دراسة الظواهر الاجتماعية ينبغي ألا تنطلق من خلال قصر النظر على واحد من هذه المواضيع ومنح الأصالة إلى أحدها فقط؛ لأن ذلك يفضي إلى نظرية ناقصة وأحيانًا إلى خللٍ في فهمنا للواقع.

إن هذه الموارد كلها تتمتع بالأصالة وتشكل بعدًا من أبعاد الموضوعات الاجتماعية.

إن مرتكز علم المعرفة لدينا في دراستنا الاجتماعية ينهض على نظرة منظّمة، ذلك أن الظواهر الاجتماعية ليست أحادية التغيّر؛ بل تنطوي على ثلاثة أبعاد كلّية ومشخصة يجب ملاحظتها من خلال نظرة منظّمة وتصورنا أنّ نظرة كهذه سوف تستوعب جميع الأبعاد النظرية والعملية الصغيرة والكبيرة الانتزاعية والعينية وبضمنها أيضًا شبكة العلاقات بين هذه الأبعاد والجوانب في ما بينها.

وانطلاقًا من هذه الكلّيات نقدم نموذجًا ثلاثي الأبعاد في ما يخص الحركات الاجتماعية؛ لكي نتمكن من خلاله من دراسة الحركات التي نريد على نحو أكمل وأشمل[1]، حيث تدخل ثلاثة عوامل أساس في تشكيل الحركات الاجتماعية وهذه العوامل هي:

الناشطون بسلوكهم (الأفراد)، والأيديولوجيا (الروابط/ العلاقات)، والمجال الاجتماعي (المجتمع). إن المركّب المكوّن من هذه الأجزاء الثلاثة يقودنا إلى رؤية أكمل في توصيف هذه الظاهرة وتحليلها.

وسيكون تعريفنا لهذه المفاهيم الأساسية الثلاثة ونوعية ارتباطها في ما بينها هو عنوان لنظرية تركيبية تقدم في هذا المضمار.

في النظرية البنيوية يلتقي الفرد والبنى والنظام الاجتماعي في آصرة

---

(1) وهذه النظرية هي رسالتي لنيل الدكتوراه في جامعة ليدز في بريطانيا، ونشرت على صفحات مجلة «فرهنگ» في العددين 27-28، خريف وشتاء 1377هـ.ش/ 1989م، وفي صيف 1379هـ.ش/ 1991م، عن انتشارات پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى.

ضمن الزمان والمكان. «الحقل الأساسي لدراسة العلوم الاجتماعية هو بحث الأعمال الاجتماعية التي تنتظم في صعيد الزمان والمكان»[1]. ويمكن في دراسة الحركات الاجتماعية إضافة مفهوم آخر إلى الزمان والمكان وهو القصد والاتجاه.

ويشير مفهوم «الاتجاه» إلى أهداف الحركة ومقاصدها، فكل حركة تشغل مكانًا خاصًّا في الأرضية الاجتماعية (المجال الاجتماعي) تحدث في لحظات اجتماعية وتاريخية مشخصة عبر مراحل زمنية تخصّها ولها مقصد واتجاه خاص.

إن كيفية نفوذ العوامل المختلفة للحركات الاجتماعية في الزمان والمكان لكل حركة وبالأخذ بالاعتبار اتجاهها هو دليلنا الرئيس للحصول على كيفية تركيب هذه المفاهيم الأساسية وتصميم نمط الحركات الاجتماعية.

1- الأيديولوجيا

بحث جورج لارين في كتابه الموسوم «مفهوم الأيديولوجيا» (1972-1992)، من خلال طرح أربعة أسئلة وتصنيف أفهام المعرفة المجتمعية هذا المفهوم.

وسؤاله الأول هو: «هل الأيديولوجيا لها معنى إيجابي أم سلبي؟»[2].

يقول الذين يستنبطون للأيديولوجيا معنًى سلبيًّا: إن الأيديولوجيا توجد أو تحدث ما يدعوه بـ«الوعي الذاتي الكاذب» الذي يفضي بدوره إلى الإخلال بفهم الاتباع للواقع الاجتماعي. بعبارة أخرى: أنه من وجهة نظرهم أن هذا الوعي الذاتي الكاذب سوف يرسم علامة استفهام على القيمة المعرفية للأفكار التي وجدت تحت تأثير الأيديولوجيا[3]. أما في نظر بعضٍ

(1) Anthony Giddens, **The Constitution of Society**, P2.

(2) George A.Larrain, **The Constitution of Society**, P2.

(3) Ibid.

آخر ممن يرون لها معنى إيجابيًا، ويعتقدون أنّ لها أثرًا إيجابيًا فهم يذهبون إلى أن الأيديولوجيا «رؤية فلسفية لطبقة لتحقيق أو الدفاع عن مصالحها»[1].

وفي هذا النوع من التقييم لمفهوم الأيديولوجيا بحث حول القيمة المعرفية، قد طرح جانبًا بلحاظ هذا العنوان الذي هو قضية أخرى[2]. السؤال الثاني الذي يطرحه لارين هو حول واقعية الأيديولوجيا أو ذهنيتها. فثمة كتّاب يسيرون على نهج پارتو وفرويد، ينظرون إلى الأيديولوجيا على أساس أنها أمرٌ ذهني، بينما يذهب آخرون من قبيل دوركهايم إلى أنها أمرٌ واقعي وتنطوي على آثار اجتماعية.

ثم يطرح لارين سؤاله الثالث الذي يدور حول الاختلاف بين الذين يعتبرون الأيديولوجيا ظاهرة خاصّة يعني اعتبارها ظاهرة ميتافيزيقية والذين يعتبرون الأيديولوجيا كمعادل للثقافة؛ ولذا فهم يطلقون عليها «ظاهرة التفوق الأيديولوجي»[3]. أما السؤال الرابع الذي يطرحه لارين فهو حول العلاقة بين الأيديولوجيا والعلم.

ولسنا في صدد التقييم في هذه الدراسة، وعليه لا نريد أن نقول إن الأيديولوجيين إيجابيون أو سلبيون، إلا أن وجودهم كما يبدو شديد الوضوح، الأمر الذي يدفعنا إلى أن ندرس تأثيرهم في المجتمع وتأثرهم به، في ضوء العوامل الأخرى ذات الصلة بهم. وتصورنا عن هذه الظاهره كما هو لدى الكثيرين أنها من العوامل الرئيسية للحركات الاجتماعية، فتيلي يرى أنّ عقائد الناس علامة لكل حركة[4] وتمثل الأيديولوجيا لكثير من الكتّاب في هذا الحقل من قبيل: سكات، بلومر، تاك وغيرهم، أساس الانسجام الاجتماعي للحركات وهي التي تعطيها أهدافها. ويبرز خلال نصوص هذه

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) George A.Larrain, **The Constitution of Society**, p14.

(4) Tilly, **From Mobilization to Revolution: Readings**, p9.

الدراسة أن التعريف الذي يقدمه ولسن عن الأيديولوجيا هو التعريف الأكثر تفصيلًا، فهو يطرح أربعة خصائص للأيديولوجيا:

أ - إنها تعدِّد ما يجب القيام به

ب - إنها عقيدة تامة

ج - إنها بمعنى الانسجام

د - إنها تواكب الحركات الجمعية[1].

ويذهب بلومر أيضًا إلى اعتبار الأيديولوجيا أحد أهم العناصر في تشكيل وتكوّن الحركات الاجتماعية، ويبيّن مواصفات الأيديولوجيا كما يأتي:

«بيان أهداف الحركة ومقاصدها ورسائلها...؛ الاتجاه: ... مجموع انتقادات واستنكارات البنى القائمة التي تهاجمهما الحركة وتسعى إلى تغييرها...؛ المبررات: ... مجموع النظريات الدفاعية التي تبرر الحركة وأهدافها...؛ سلاح الهجوم: مجموع العقائد التي تهتم بالسياسات، الاستراتيجيات وتطبيقات الحركة...؛ السلاح الدفاعي الذي يشتمل على أساطير الحركة...؛ الآمال والأماني»[2].

وعليه، فإن الأيديولوجيا تكشف هدفًا أو أهدافًا وتحدد اتجاهًا وطريقًا يستطيع من خلاله المؤمنون بها وبشكل جمعي الوصول إلى مقصدهم أو مقاصدهم. ومضافًا إلى تلك القوانين، فإن مراسم كل حركة وضوابطها يتم توضيحها عبر الأيديولوجيا.

وفي ضوء ما ورد أعلاه يمكن القول: إن الأيديولوجيا تنقسم إلى قسمين: أحدهما واقعي والآخر ذهني. فالأيديولوجيا عقيدة (اعتقاد) تعتنق ذهنيًّا من قبل الفاعلين ولها آثارٌ واقعية تترتب عليها في ثقافه معتنقيها؛ سواء كان معتنقوها أسرة أم أقلية أم طبقة أم أمة؟ وتمتلك الأجزاء الواقعية والذهنية

---

(1) John Wilson, **Introduction to Social Movements**, p95.

(2) Herbert Blumer, **Social Movements**, p115-110.

للأيديولوجيا علاقات متبادلة تتأثر ويؤثّر بعضها في بعضها الآخر عن طريق الوسائل المناسبة للاتصال.

فعلى سبيل المثال في الأيديولوجيا الإسلامية يتم تبليغ العقائد الإسلامية في المساجد والمنابر عبر الخطباء الدينيين. من جهة أخرى، فإن المساجد تبنى من خلال تمويل المؤمنين بالعقيدة الإسلامية الذين يتم اطلاعهم على الاحتياج لبناء المساجد عن طريق البحوث أو وسائل الاتصال الموجودة في المجتمع.

وفي الحركات الاجتماعية يسلك القادة ذات المسار في تنظيم أتباعهم وتعبئتهم وبنائهم، وينطلق الأتباع وفق الآليات المذكورة إلى تيسير مسارات الاستعداد (الإعداد) وتعبئة الحركات وتشكيلها أو وضع بعض القيود عليها أحيانًا.

وتخدم أدوات الاتصال المناسبة من قبيل اللغة والنظم هذا التأثير والتأثر المتبادل.

وأدوات الاتصال ووسائله لها آثار ذاتية وفي بعض الأحيان وانطلاقًا من خصال طرف الاتصال تسرّع في حركة تأثّر الطرفين أو تجعله بطيئًا.

وتختلف النظريات في تحديد منشإ الأيديولوجيا في الحركات الاجتماعية؛ إذ يعزوها بعضٌ إلى مصالح المشتركين ومطالبهم في الحركات الاجتماعية، مثل تاك. في ما يذهب آخرون إلى أن التأزم البنيوي ينتج عقائد تسهم في حلّه، مثل سميسلر. وثمة أيضًا من يعد الهوية الطبقية مرتكزًا للأيديولوجيا، من قبيل تورن وسكات.

كما يمكن أيضًا للفكر أو الأيديولوجيا أن يستوردا ويدخلا إلى المجتمع، مثل الديمقراطية الحديثة التي تم تصديرها من أوروبا إلى دول العالم الأخرى. كما يمكن كذلك دمج الأيديولوجيا ومطابقتها مع مجال اجتماعي خاص، مثل الأيديولوجيا الشيوعية في الصين. أو من خلال

النقاش وتبادل وجهات النظر، من قبيل المذاهب الماركسية المتعددة. كما ينظر إليها بعضٌ على أنها أيديولوجيا دينية، مثل المسيحية. بعبارة أخرى: إنه من الممكن أن يكون للأيديولوجيا منشأ فردي أو جمعي أو اجتماعي؛ ومن الممكن أن تكون إبداعًا خالصًا، أو تكون تفرعات ناشئة عن أفكار فلسفية أو دينية، أو تكون مصممة وفق قضايا وخلفيات اجتماعية موجودة، أو تم تدوينها على أساس أيديولوجيا مقبولة تمامًا أو مصممة من قبل، من قبيل تأسيس المذهب البروتستانتي الذي ينهض على أساس الديانة المسيحية القائمة من قبل، أو من خلال مراجعة أجزاء وجوانب من أيديولوجيا قائمة من قبيل مراجعة ماو للأيديولوجيا الشيوعية.

ومهما كان منشأ أيديولوجيا الحركات الاجتماعية، فإنها تعرض أو تقدم شيئًا جديدًا بالنسبة إلى المجال الاجتماعي الموجود وحالة من الأمل إلى الذين يريدون المشاركة أو الانخراط في الحركة وفتح أفق جديد يتطلعون إليه.

إن النواة الأولى للأيديولوجيا هي إبداع أو فكر جديد مقارنة بالأفكار الموجودة، لدى المجتمع يقدم من خلال فرد أو مجموعة، حيث يعرض شخص أو مجموعة أشخاص الفكر الجديد على المجتمع، ويُنظم الفكر الجديد من خلال القادة أو الذين ينشرون الحركة على شكل أيديولوجيا -وغالبًا ما يكون ذلك من خلال القادة- من أجل أن تكتسب الصفة التنفيذية حيث يصمّمون برنامجًا تنفيذيًا للعمل على أساس ذلك الفكر.

إن مصالح الأتباع ومطالبهم وعقائدهم لا بد من أن تترك آثارها على تصميم الأيديولوجيا بالقوّة، ذلك أن الناشطين هم في النهاية من يستهلكون تلك المنتجات. وعلى هذا، فإن مديات التأثير لأيديولوجيا ما وعدد الأتباع الذين يمكنها أن تجتذبهم أمر يرتبط بدرجة إبداعها وقدرتها على حل المشكلات أو تأمين مصالح وأهداف عقائد المجاميع الاجتماعية المختلفة والمؤسسات أو أعضاء الدائرة الانتخابية.

ثمة أيديولوجيات تتمتع بقدرة تأثير عالمية مثل البروتستانتية، وأخرى لا يتعدى تأثيرها طبقة معينة أو شريحة خاصة مثل الأيديولوجيا النسوية، وثالثة تنطوي على قدرة تأثير وطنية من قبيل الفكر الحاكم على ثورة 1952 في مصر، وبعضها ذا صبغة عرقية قومية من قبيل الفكر المناهض للتمييز العنصري في حركة الزنوج في أمريكا.

وسواء أكان منشأ الأيديولوجيات فرديًّا أم اجتماعيًّا، فإنها يجب أن تعمل على نحو نظام اجتماعي من خلال أجزائها الواقعية في مؤسسات ثقافية سياسية أو اقتصادية.

ويمكن للأيديولوجيات أن ترتبط بالنظم السياسية والثقافية والأجزاء المنضوية في أجهزتها.

وعليه، يمكن القول إنّ الأيديولوجيات السياسية تفعّل الحركات السياسية في ما تساعد الأيديولوجيات الثقافية الحركات الثقافية وتعززها وهكذا الأمر في الأيديولوجيات الاقتصادية فهي تؤثر في إيجاد حركات اقتصادية.

فإذا كان التغيير الأيديولوجي شاملًا سياسيًّا، ثقافيًّا أو اقتصاديًّا، فإنه يمكن أن يفضي إلى حركة اجتماعية، ومتى ما حدثت حركة في مؤسسة من مؤسسات المجتمع، فإنها تترك أثرًا في سائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى؛ إلا أن التغيير الرئيس إنما يحصل في تلك المؤسسة الخاصة. ومن البديهي أن بعض الإبداعات والأيديولوجيات لا يمكن أن تكون مرتكزات لحركة ما. فكل إبداع في حقل خاص يمكن أن يكون مرتكزًا لأيديولوجيا ما ويؤسس لحركة في ذلك الحقل، من قبيل حركة في انتقال التقنية، الفن وغير ذلك، ومن المهم أن نتذكر أن الأيديولوجيا مثل سائر الأجزاء الأساسية للحركات عامل مصيري وضروري؛ لكنه ليس كافيًا في إحداث الحركة، إنما التركيب بين هذه الأجزاء هو من يصنع الحركات الاجتماعية.

2ـ الناشطون وسلوكهم

كل حركة تشتمل على ثلاث مجموعات من الناشطين:

1ـ قادة الحركة، 2 ـ الذين ينشرون أفكار القادة وتعاليمهم، 3 ـ أتباع الحركة.

وهذه المجموعات الثلاث كلها تقع تحت تأثير الأيديولوجيا؛ وتتأثر من المجال الاجتماعي: فالقادة يبدأون الحركة على أساس فكر جديد، ثم يعمدون إلى صناعة أيديولوجيا انطلاقًا من هذا الفكر الجديد لمواجهة المجال الاجتماعي. وأول مجموعة تعتنق أيديولوجيا ما تؤلف حلقة فكرية ومنظمة صغيرة تلتف حول قادة الحركة. ويسعى الأتباع الأوائل ومن أجل إضافة أعداد أخرى وتكوين مجموعة أكبر وأكبر إلى نشر أيديولوجياهم وتعريف الناس بها.

وبعض الأتباع الجدد الذين يلتحقون بالحلقة الأولى وإن اعتنقوا أيديولوجيا الحركة، إلا أنهم لا يصبحون جزءًا منها. والذين هم في الحلقة الأولى يأخذون على عواتقهم مهام نشر الأيديولوجيا وواجباتها واجتذاب أتباع جدد، وبهذه المناسبة أطلقنا عليهم مصطلح: «الناشرين» (ناشري الحركة). أما الذين لا يجدون طريقًا ليكونوا ضمن الحلقة الأولى فأطلقنا عليهم مصطلح «الأتباع» ووظيفتهم تنفيذ تعليمات الحركة أو تطبيقها عمليًا. بعبارة أخرى: عندما يدخل الأتباع ساحة العمل فإن الحركة تكون قد بدأت بالظهور على أرض الواقع.

يجب أن تحدث ثلاثة أنواع من الفعل أو السلوك في كل حركة اجتماعية: المعرفة، العرض والتنفيذ.

والمعرفة هي أول خطوة يقوم بها القادة، فهم من يشخصون الفكر ويسعون إلى صناعة أيديولوجيا على أساسه.

ومهمة ناشري الحركة هي تعلّم الأيديولوجيا، أما الأتباع فيكفي أن

يكونوا على اطلاع فقط، وهذه المجموعات الثلاث من الناشطين تمتلك معرفة عن فكر وأيديولوجيا الحركة؛ ولكن مستويات المعرفة تتجه تنازليًّا من القادة إلى الأتباع، على الرغم من أن العلم الجزئي بوقائع الحركة اليومية يسير في اتجاه معاكس.

ومن وظائف القادة الأخرى عرض الأيديولوجيا وعادة ما يعرض القادة الأيديولوجيا على الناشرين وهم بدورهم يعرضونها على الأتباع: وبالتالي يمكن القول إنّ العرض من أهم وظائف الناشرين.

وفي النهاية تصل إلى «التنفيذ» الذي يمثل السلوك النهائي لجميع الناشطين. فالقادة ومن أجل قيادة الحركة الموجودة بالقوّة، ينزلون مباشرة إلى الساحة الاجتماعية، في ما يسعى الناشرون لتنظيم الأتباع. وينفذّ الأتباع انطلاقًا من أوامر القيادة التي تصلهم في الغالب عن طريق الناشرين.

وهذا التقسيم العمومي لفعل المشاركين يمكن تصويره في جميع الحركات الاجتماعية وسوف نعرضه في جميع النماذج التي بُحِثَت في هذه الدراسة.

3ـ المجال الاجتماعي

كنا قد أشرنا إلى دور المجال الاجتماعي في تبلور الفكر وتصميم الأيديولوجيا. وسوف نبحث هنا دوره في تنفيذ الحركة، أي في دخول الحركة حيز التنفيذ.

الحركة تحدث في المجال الاجتماعي، والمجال الاجتماعي مكان يعمل في مداه الناشطون على تطبيق أهداف الحركة. ويضع المجال الاجتماعي بعض الإمكانات تحت تصرف الناشطين وفي الوقت نفسه أيضًا يحدد الحركة ببعض القيود.

وفي الوقت الذي يجتنب فيه الناشطون القيود فإنهم يتجهزون ومن أجل بلوغ هدف أو أهداف الأيديولوجيا بالإمكانات التي يقدمها لهم المجال

الاجتماعي. وكما أشرنا فإنه من وجهة نظر كل من گيدنز، تيلي وملوتشي فإن المجال يعطي القدرة ويقيّد في آن واحد.

ويؤدي المجال الاجتماعي نصيبه في بلورة شخصية الناشطين وتوفير الظروف لسلوكهم. ويتبلور تقسيم العمل الاجتماعي بين الناشطين في الحركة الاجتماعية على أساس الإمكانات والقيود الموجودة في البناء الاجتماعي، ويعرّف الدور الخاص لكل من الناشطين في الظروف الاجتماعية من خلال الأيديولوجيا، ويكتسب السلوك المتوقع منهم مشروعيته من خلالهما. مع الإشارة طبعًا إلى أن الناشطين مخيرون في بلورة شخصيتهم واكتساب دورهم وتنفيذه؛ غير أن المجال الاجتماعي يدلّ على المستويات والتوقعات التقريبية ويعرّف أيديولوجياهم.

4- التركيب والاستنتاج

إن عوامل الحركات الاجتماعية كلها مهمة في ذاتها؛ ولا ينبغي إهمال أيٍّ منها والغفلة عنها. إننا بحاجة إلى نظرة منظومية، لكي تستوعب جميع العوامل، وتضع كلًّا منها في موقعه المؤثر.

وإن المجال الاجتماعي، الناشطين، سلوكهم والأيديولوجيا عوامل تمتلك شبكة من العلاقات في ما بينها على أساس آثارها الخاصّة. فالمجال الاجتماعي يؤمِّن الظروف، ويوظّفها الناشطون على أساس تعاليم الأيديولوجيا في خدمة أهداف الحركة.

وكل حركة اجتماعية هي حصيلة مستوى أداء الناشطين، مجالها الاجتماعي وأيديولوجياها؛ فالقوة أو الضعف، الأداء الجيد أو السيء وأيضًا القيام بدور نموذجي أو سوء السلوك في أي من العوامل المذكورة أعلاه يؤثر مباشرة في مسار الحركات الاجتماعية وتبلورها.

ينبغي أن نرى إلى أي مدى يمكن أن يؤمّن هذا الإطار الفلسفي لتحليل الحركات الاجتماعية فهم العلاقة بين الفرد والمجتمع؟

ويهتم هذا الاتجاه بالأفراد في بعدين: الأول من ناحية دورهم الذي ينضوي وتبعًا لمواقعهم في كل حركة تحت هذه العناوين الثلاثة:

1ـ القيادة، 2ـ مساعدة القائد أو نشر الأفكار، الأيديولوجيا وأوامر القائد، 3ـ اتّباع التعاليم.

وتوجد ثلاثة أنواع من السلوك الرئيس التي يمكن أن تنفذ من خلال الناشطين:

1ـ يتعرّفون على اتجاه الحركة وقوانينها وضوابطها.

2ـ يعرضون إدراكاتهم الذاتية على الآخرين من أجل تعزيز قدرات حركتهم.

3ـ يعملون على أساس معرفتهم وتعاليم قائدهم.

وبما أنّ هذه النظرية المقترحة تبحث بشكل مباشر في هذه السلوكيات فيمكننا أن نزعم أن فعل الأفراد لن يتعرض للإهمال أوالغفلة.

المجال الاجتماعي هو مكان الحركات. وهو الذي يقدم التسهيلات وأيضًا الذي يضع المعيقات لناشطي الحركة فهو مركب من قابليات الأفراد والمصادر الاجتماعية يجعل من إيجاد الحركة أمرًا ممكنًا. أحيانًا يتطلع الأفراد المشاركون في الحركة إلى بلوغ ظروف اجتماعية خاصّة؛ وأحيانًا أخرى ينطلق من بواعث الأفراد ما يوجب تعبئة الظروف الاجتماعية. وتشكل الظروف الاجتماعية بيئة للحركات الاجتماعية التي يستحيل الانفصال عنها. وإن هذا الاتجاه يسعى إلى إدخال هذه الحقيقة ضمن الحسابات.

الأيديولوجيا هي عامل الاتصال في الحركات، «العقائد، القوانين والضوابط»، «ما يمكن عده فرصة» و«ما يحسب له حساب»، «كيف يمكن استغلال المصادر؟» و«الطرق العملية في متابعة أهداف الحركة». إن هذا كلّه هو ما تحدده وتعينه الأيديولوجيا. إن الأيديولوجيا هي التي تحدث

الاتصال بين الأفراد والمجال الاجتماعي. وتضاف قابليات الأفراد إلى الفرص الاجتماعية عن طريق التعاليم الأيديولوجية. وهذا المركب هو الذي يدفع بالحركة بالاتجاه الذي حددته الأيديولوجيا.

لا يمكن لأي عامل من العوامل أن يكون بمفرده العامل الحاسم في الحركة، وإنما التركيبة المنسجمة لهذه العوامل هي التي تصنع الحركة ويعود الاختلاف بين الحركات الاجتماعية إلى الاختلاف في هذه العوامل أو كيفية تركيبها في ما بينها.

وبما أن الأيديولوجيا في الغالب هي العلامة الفارقة في ظاهر كل حركة وأيضًا العامل الذي يحدد اتجاه الحركة والذي يقوم بدور الرابط بين أجزائها المختلفة فإنه يمكن اعتبارها العنوان الشاخص الذي يميز بين الحركات المختلفة.

يتمركز القادة في نواة الحركة، وهم الأفراد الأكثر وعيًا للأيديولوجيا وللظروف الاجتماعية والناشرون المجموعة الأولى التي تحيط بالقادة ويشغلون الدرجة الثانية في سلّم الالتزام بأيديولوجيا الحركة وهم يمثلون الأدوات الإدارية في أيدي القادة. أما الأتباع وعلى خلاف المجموعتين سالفتي الذكر فهم ليسوا أعضاء متفرغين للحركة.

ويعمل الناشطون في زمان المجال الاجتماعي ومكانه. وتبدأ المراحل الزمنية للحركة بمعرفة القادة لفكرها الذي يشمل الأهداف العامة أو اتجاه الحركة، من قبيل فكرة الدولة الإسلامية للإمام الخميني في الثورة الإسلامية.

تحظى هذه المراحل بالاستمرارية من خلال صناعة أو اختيار أيديولوجيا ما (من قبيل أيديولوجيا ولاية الفقيه) وعرضها من قبل قائد أو قادة وناشرين، من قبيل تلامذة الإمام الخميني المباشرين أو غير المباشرين.

والفضاء الاجتماعي لهذه الوقائع -مثل المساجد، السوق (البازار) الشوارع، المصانع، الدوائر وغيرها-، هي أجزاء متعلّقة بالحركة في

المجال الاجتماعي الإيراني الذي كان يؤمّن للناشطين التسهيلات ويقيّدهم بالمعيقات؛ ويحدث ظهور الحركة مثل الإضرابات، الاعتصامات، التظاهرات، وغيرها في مرحلة تالية وذلك من أجل تأمين أهدافها، مثل تأسيس الدولة الإسلامية، التي تم تصميمها من وحي الأيديولوجيا. وفي هذه المرحلة الأخيرة يصنع الفعل -مثل الاعتصامات، المظاهرات وغيرها- والأتباع -مثل الشعب الإيراني وتحت تأثير سلوكيات الناشطين الآخرين السابقة- الحركة. وبتعبير موجز جدًّا: تحدث الحركة الاجتماعية من خلال ناشطين في المجال الاجتماعي من أجل بلوغ أهداف أيديولوجية. وقد جمعتهم هذه الأيديولوجيا وحرّكتهم باتجاه تحقيق أهدافهم.

ويبحث بعض الناشرين أحيانًا عن مصالحهم الشخصية في داخل هذه الحركة. ومثل هؤلاء ليسوا صادقين تمامًا في نواياهم وليسوا أوفياء تمامًا لأهداف حركتهم.

ومن الممكن أحيانًا أن تحدث تبعات كهذه وتتغير المسارات وبخاصّة لدى المجموعات المهمة وغالبية الأتباع؛ ويمكن اعتبار هذه المسألة نقطة ضعف موجودة بالقوّة في كل حركة وقد تكون السبب الرئيس في إخفاقها وفشلها في بلوغ أهدافها أو عاملًا قويًّا في تغيير اتجاهها. كذلك يتوجب القول إنّ الحصيلة الإيجابية للعوامل الأربعة المذكورة والتركيب الثابت والمنسجم بينها هو شرط نجاح أيّ حركة.

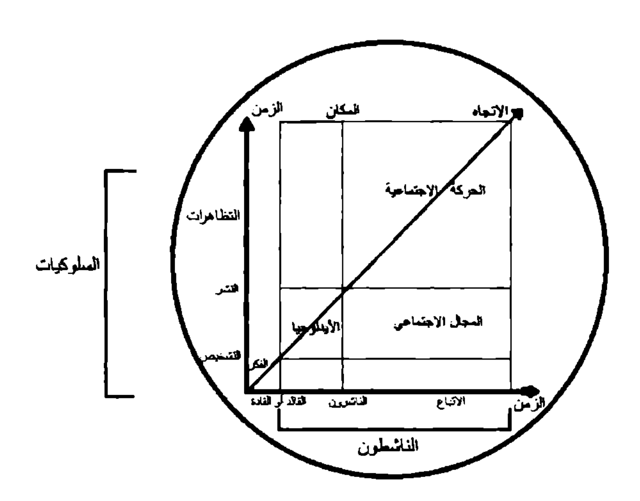
5- النموذج التطبيقي للنظرية

بناء على البحوث النظرية صمّمنا نموذجًا يأخذ بالاعتبار العلاقات والروابط المتبادلة بين العوامل الأساسية للنظرية الزمان والمكان. وكما مرّ آنفا وبالنظر إلى الإطار المعرفي المذكور في وجود ثلاثة أجزاء أساسية في كل تشكيل اجتماعي معقد: الفرد، العلاقات والنظام الاجتماعي. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ كل تشكيل اجتماعي يمتلك نموذجًا ثلاثي الأبعاد.

وعلى أساس هذا الإطار من الممكن القول بطبيعة الحال؛ إن الحركات الاجتماعية تتشكل من ثلاثة عوامل أساسية (نذكّر القراء الكرام أننا قد قسمنا عامل الفرد أو الفاعلين إلى ثلاثة أقسام).

ومن أجل الاستخدام التطبيقي لهذه النظرية فقد صمّمنا نموذجًا ثلاثي الأبعاد وأجزاء هذا النموذج عبارة عن: الناشطين بسلوكهم، الأيديولوجيا والمجال الاجتماعي وينشأ الاتصال المتبادل بين هذه الأجزاء من آليات البنى التحتية ويتوحد الناشطون وسلوكهم في مدى أهداف الحركة من خلال إمكانات ومعيقات المجال الاجتماعي ويبرز المجال الاجتماعي في صورة ميدان لمنح الناشطين وأيديولوجياهم وجودًا خارجيًا. وفي الوقت نفسه، فإن المجال الاجتماعي ذاته يتغير مع تبلور الحركات الاجتماعية.

يرسم المخطط البياني (الشكل: 1ـ1) كل النظرية والعلاقات بين أجزائها وذلك من خلال اتباع استراتيجية واقعية. وعلى أساس هذا النموذج (المخطط) ينشأ نظام الحركات الاجتماعية من خلال مجال اجتماعي؛



الشكل 1-1 نموذج الحركات الاجتماعية

حيث يبدأ القادة فكرًا جديدًا ويضعون أيديولوجيا انطلاقًا من المجال الاجتماعي. ويتم تعريف هذه الأيديولوجيا للنواة الأولى في الحركات الاجتماعية. ويقوم أعضاء هذه الحلقة (النواة) بدورهم كناشرين من خلال استخدام أدوات النشر ووسائله من قبيل: المنظمات، وسائل الاتصال الجمعي، المحاضرات وغيرها، في ما ينفّذ جمهور الأتباع الحركة ـ بإدخال الحركة حيز التنفيذ ـ بواسطة أعمالهم.

وبشكل عام، يعمل الناشطون بسلوكهم على استمرارية الحركة في امتداد الزمن من خلال الاستعانة بالانسجام والاتجاه الذي توجده الأيديولوجيا وتقدمه. ويقدّم المجال الاجتماعي باعتباره الفضاء الذي أوجد الحركة إمكاناته ومعيقاته. إن هذا النموذج (النمط) يأخذ بالاعتبار الأبعاد العملية الانتزاعية والواقعية والجزئية والكلية للحركات الاجتماعية.

وفي ضوء النموذج أعلاه سندرس الحركة البهائية التي مرت بمراحل الشيخية، البابية، الأزلية وصولًا إلى البهائية. ومن الضروري طبعًا أن نشير إلى أن كل مرحلة من المراحل أعلاه كانت حركة مستقلة عن مسار البهائية، وبقيت مستمرة في حركتها حتى اليوم.

وكما ذكرنا آنفا، فإننا ينبغي في قسم النظريات، ومضافًا إلى نظرية الحركات الاجتماعية، أن نشير إلى نظريات الاقتدار ودورها في إرساء الأجهزة السياسية، وأيضًا فهمنا أو فرضيتنا في صعيد العوامل التي أدّت إلى ظهور الحركة البهائية واستمرارها حتى الآن.

ب ـ نظرية الاقتدار

ونشير في هذا الجزء ومن خلال بحث النظريات الأساسية حول الاقتدار إلى ظروف إيران في العهد القاجاري ودراسة الاقتدار في فترة ظهور البهائية ونضجها. وسوف يتضح أن الاقتدار الذي كان يدير الحياة الاجتماعية للناس كان نوعًا من الاقتدار الديني الذي كان يتغلّب في حالة تصادمه مع اقتدار

الشاه الذي هو اقتدار جبروتي والذي يستخدم في المجالات الأمنية فقط على الاقتدار الأخير.

ويَعتَبِرُ ابنُ خلدون ـ المنظر الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية والعربية في القرن الثامن الهجري ـ العصبيةَ مرتكزًا للاقتدار في النظم الاجتماعية، فهو يقول بوجود نوعين من العصبية: العصبية القومية (القبلية) والعصبية الدينية، ولا يمكن استخدام نظرية ابن خلدون أو تطبيقها إلا في حالات الحكم القبلي أو العشائري الأسري الذي ينتهج الدكتاتورية في إدارة دفّة الأمور. أما مع ظهور مبان جديدة ومرتكزات من الاقتدار في المجتمعات الناهضة بعد الثورة الصناعية، فإن نظرية ابن خلدون لايمكنها العمل ولا تُعدُّ كافية في التحليل.

إن نظرة فاحصة إلى المجتمع الإيراني خلال فترة هذه الدراسة، أي العهد القاجاري، حيث نوع الحكم قبلي أسري يؤكد فاعلية نظرية ابن خلدون في هذه الفترة التاريخية إلى حدٍّ ما، غير أنها تبقى عديمة الجدوى بسبب عموميتها وعدم قدرتها على تحليل حصيلة ما يجري في العمق الاجتماعي وتفسيره. وإذا ما أخذنا بالاعتبار أن علم اجتماع ابن خلدون كان معروفًا في الغالب في إيران في تلك الفترة التاريخية، فإنه يمكن القول كفرضية إن ملوك القاجار قد سعوا ومن أجل تعزيز اقتدارهم إلى استثمار الاستناد إلى العصبية الدينية للشعب مضافًا إلى العصبية القومية، ولهذا فقد كانوا يعتبرون أنفسهم ظلَّ الله في الأرض، غير أنه يمكن النظر من زاوية أخرى غير زاوية علم الاجتماع المعرفي إلى هذا الموضوع أيضًا وهو ما نقوم به الآن.

إن بعض علماء الاجتماع السياسي ينظرون إلى حصيلة الاقتدار في المجتمعات المختلفة من زاوية الطبقات الاجتماعية الموجودة في تلك المجتمعات. وعلى هذا الأساس فإنه إذا ما أردنا تحليل حالة الاقتدار في العهد القاجاري في ضوء النظريات التي تنهض على مسألة الطبقات

الاجتماعية (الطبقية)، فإنه يتوجب أن نتعرّف على الطبقات الاجتماعية التي كانت موجودة في تلك الحقبة التاريخية.

يذهب جوبرغ إلى أن المجتمعات قبل الثورة الصناعية كانت تنقسم طبقيًا في العموم وتتألف من طبقتين، طبقة عليا وطبقة دنيا، ويعتقد أيضًا أنه في معظم المدن توجد مجموعة ثالثة يسميها طبقة المطرودين، ويقول إن الطبقة العليا تشكل من خمسة إلى عشرة بالمئة في كل مجتمع، أما باقي المجتمع فهم من مجموعة المطرودين المتدنّية وأبناء الطبقة الدنيا (السفلى).

ويعتقد جوبرغ أن الطبقة المتمكّنة في المجتمعات والمدن قبل الثورة الصناعية تشتمل على الأقل «الموظفين الإداريين في الدواوين السياسية والدينية والتعليمية»[1]. فمن وجهة نظره أن حقول العمل الأخرى التي يمكن اعتبارها من الطبقات العليا في المجتمعات ما قبل الثورة الصناعية عبارة عن: مالكي الأراضي، كبار العسكريين، وعدد قليل من التجار[2].

وتنتمي الدرجات الدنيا من البنى الدينية والحكومية إلى مجموعة الناس العاديين مضيفًا قوله: «إن الكوادر الدينية التي تخدم الناس العاديّين تفتقد في العموم مواصفاتها العينية والكثير من اعتبارها الطبقي؛ وعليه، تعد جزءًا من عناصر المجموعة الأكثر خضوعًا». أما سائر عناصر الطبقة الدنيا، فهي عبارة عن: العديد من التجار، مجموعة الصناعيّين، عمال الصناعات اليدوية، أصحاب المتاجر الصغيرة، الفلاحين»[3]. في ما يعتبر جوبرغ العبيد، الكناسين، الدباغين، القصابين، الحلّاقين، العشيقات أو الخليلات، بائعات الهوى، الراقصات المجذومين وغيرهم، جزءًا من مجموعة مطرودي المجتمع قبل الثورة الصناعية[4].

---

(1) Gideon Shoberg, **The Preindustrial City**, p118.

(2) Ibid, p150.

(3) Ibid, p121.

(4) Ibid, p121-123.

ولا يختلف التقسيم الطبقي الاجتماعي في المجتمع الإيراني خلال القرن التاسع عشر الميلادي باعتباره مجتمع ما قبل الثورة الصناعية عن التقسيم الطبقي لجوبرغ؛ ولكنه لا يتبع التركيبة الواقعية التي فصلها جوبرغ؛ ذلك أن مجتمعنا كان يمتلك نظامًا ملكيًا شاهنشاهيًا، حيث يتربّع على رأس الهرم الحكومي الملك ويشغل هو وأعضاء أسرته الدرجات العليا من السلم الاجتماعي، ومن ثم يؤلف هو وأعضاء حكومته والأشخاص الذين يرتبطون بهم جزءًا من الطبقة العليا؛ كما يمكن احتساب القادة الدينين أو العلماء الذين يُعيَّنون من قبل الحكومة في وظائف من قبيل أئمة الجمعة أو المفتين (منصب مشيخة الإسلام) أيضًا جزءًا من الطبقة العليا. أما الآخرين بمن فيهم العلماء وسائر الشرائح من الذين يجدون طريقًا للاتصال بالبلاط، فإنهم يرتقون إلى مستوى العضوية في هذه الطبقة. أما العلماء من رؤساء المؤسسات الدينية والتعليمية فقد كانوا يسعون إلى أن يعدّوا جزءًا من الناس العاديين. وقد كان معظم العلماء ماضين في هذا الاتجاه بحيث يطلقون على أنفسهم في مراسلاتهم مصطلح «الأمة»[1].

وإذا ما أردنا تطبيق التقسيم الطبقي لجوبرغ على المجتمع الإيراني في العهد القاجاري، يمكننا القول إنّ الذين كانوا في البلاط أو في المواقع الحكومية الرفيعة، هم من الطبقة العليا. ولعل كاتوزيان هو الأقرب إلى الواقع من بين كل الذين بحثوا في التاريخ الاجتماعي لإيران، يقول في مضمار العلاقات بين المجاميع الأساسية في تاريخ إيران الحديث:

«إن أبرز الحدود حتى الطبقية والاجتماعية حتى اليوم هي الحدّ الذي يفصل بين السلطة والشعب. إن اصطلاح «الملّة» العربي-الفارسي، وعلى خلاف التصور العام، لا يعني (Nation)؛ بل يعني الشعب في مقابل: (Stat, Etat = الدولة أو السلطة). طبعًا، ينقسم الشعب إلى مجموعات مختلفة، عرقية، لغوية، حرفية، اقتصادية وطبقية. أما في إيران، فإن أقرب

(1) حسن كربلائي، تاريخ دخانيه، موسى نجفى ورسول جعفريان، سده تحريم تنباكو، ص24.

ظاهرة مشابهة للصراع والتناقض الطبقي في أوروبا هو الصراع بين الأمة على نحو عام والسلطة. فالتاجر الثري الذي لا صلة له ولا علاقة خاصة مع السلطة يعدّ من الشعب، في حين أن مأمورًا بسيطًا جدًّا في السلطة يعد حكوميًّا»[1].

وعلى هذا، فإن النظام الطبقي في إيران يتألف من طبقتين: السلطة والأمة، ونظرًا إلى أن نظامًا كهذا لا ينهض على أساس الملكية أو الثروة وينهض على أساس الاقتدار السياسي؛ فإن الذين يسعون كما يبدو لتبرير نشوء الحركة البابية انطلاقًا من الصراع الطبقي الذي ينهض على الملكية أو الثروة، قد انفصلوا إلى حدٍّ ما عن الحقائق الاجتماعية الإيرانية، ذلك أنه ـ ونظرًا إلى ما ورد أعلاه ـ لا وجود لتمايز كهذا أو نزاع طبقي يقوم على الثروة، فقد حاول كل من مؤمن (1848) وفشاهي (1978) إثبات تبريرات كهذه[2].

ومن المهم الآن معرفة ماهية الشيء الذي يمنح سلطة ما المشروعية الاجتماعية والسيادة على الأمة؟ وتختلف الأجوبة تبعًا للاختلاف في الرؤى، ووفقًا لعلم الاجتماع الكلاسيكي يذهب ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني في مطلع القرن العشرين إلى وجود ثلاثة أنواع من العوامل التي توجد الاقتدار: اقتدار ينهض على قدرات ذوي الشأن بسبب قابلياتهم الذاتية (الشخصية) التي يمتلكونها، اقتدار ينهض على القدرات التقليدية، واقتدار ينهض على العقلانية والقانون.

إن الأشخاص ذوي الشأن وبسبب ما يمتلكونه من القابليات الخاصّة وما يحظون به من الاحترام والإجلال من لدن الناس يصبحون محط الانتباه والطاعة.

---

(1) محمد علي كاتوزيان، **اقتصاد سياسى ايران**، ص132.

(2) للمزيد عن أفكار الكاتبين أعلاه، انظر: محمد رضا فشاهى، **واپسين جنبش قرون وسطايى در دوران فئودال؛**

Moojan Momen ,**The Social Basis of the Babi Upheavals in Iran (1848-53): A Preliminary Analysis.**

ويرى فيبر في مضمار الاقتدار الكلاسيكي (التقليدي) أن الثقافة التقليدية (الكلاسيكية) تأخذ بأيدي بعضٍ إلى الأعلى ولهذا السبب تصبح أوامرهم مقبولة من جانب الشعب.

ويعتقد أنه في العالم المعاصر الذي اعتاد سن القوانين وحيث ينظم الناس علاقاتهم في ما بينهم في ضوء قوانين إدارية مصدّقة ورسمية، فإنه يوجد نوع ثالث أيضًا هو الاقتدار العقلاني-القانوني. وقد طرحت أنواع الاقتدار من وجهة نظر ماكس فيبر على نحو انتزاعي؛ إذ لا وجود لهذه الأنواع المثالية بشكل واقعي في العالم الخارجي؛ وعادة ما يشاهد في الظروف الاجتماعية المختلفه تركيبة من بين هذه الأنواع. في خصوص الإمام الخميني (رض) مثلًا نشاهد لديه نوعين من الاقتدار الأول: بسبب شخصيته الممتازة والاستثنائية وامتلاكه مقام المرجعية قبل المصادقة على القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، وبعد المصادقة على الدستور (القانون الأساسي) أضيف إليه نوع الاقتدار الثالث، أي الاقتدار العقلاني-القانوني.

ومن المفكرين الكلاسيكيين الذين تحدثوا في موضوع منشإ القدرة السياسية، يمكن الإشارة هنا إلى پارتو الذي يطرح قدرة النخبة فيما يرى ماركس أن القدرة السياسية تتفرع من القدرة الاقتصادية، وبهذا يفسر سيادة الطبقات الأرقى وحاكميتها.

وتفتقد النظريات الكلاسيكية في عصرنا الحاضرخاصّية التطبيق؛ ذلك أن المجتمعات الغربية الليبرالية تمضي باتجاه التعددية ومشاركة القوى السياسية المختلفة. فمثلًا يلاحظ سكات (1990) المجموعات ذات المصالح السياسية في قالب الحركات الاجتماعية ويعتبر حراكها بديلًا عن التناقض الطبقي في الأعوام الماضية[1]، ومن وجهة نظر المدرسة البنيوية-الوظيفية، إن توافق الأكثرية في المجتمع الليبرالي التعددي هو الذي يوجد

(1) Alan Scott, **Idiology and the New Social Movement**.

مشروعية سيادة السلطة، حيث يمكن لهذا التوافق مثلًا، وكما يرى جانسون، أن يكون ناشئًا عن القيم المشتركة[1] أو يكون حصيلة توافق مصلحي كما يرى گِر[2].

وتتحدث النظريات الماركسيه في الغالب عن نظم سلطوية باعتبارها العمود الفقري للدولة. فعلى سبيل المثال، يَعتبر لينين الشرطة والجيش الأداة الرئيسة في سلطة الدولة[3]، فهو لا يرى فكرة الاستقلالية للسلطة؛ بل يراها دائمًا ممثلة للطبقة الغالبة (المنتصرة). ويحظى موضوع الدولة بأهمية فائقة في التفكير البنيوي؛ إذ يرى كل من آلتوسير وبولانتزس أيضًا أن الدولة تقع في مركز تشكيلات المجتمع وأن وظيفتها حماية علاقات الإنتاج الرأسمالي في المجتمع واستمرارها[4].

تحظى الدولة من وجهة نظر هذا التيار الفكري بالاستقلال النسبي، وهي تؤدي دورها من خلال طريقين: في أغلب الأحيان عن طريق جهاز الأيديولوجيا الحكومية التي تطمئن المواطنين بالقيام بعمل تتطلبه البنى التحتية[5]. وفي بعض الأحيان عن طريق استخدام قوة الجيش والشرطة أو وسائل القمع الحكومي[6]، ويرفض الماركسيون الجدد علّية طبقة ما توجب تمركز القدرة في قبضة الحكومة، فعلا سبيل المثال، يعتقد ثربون أن الحكومة عبارة عن بلورة تمركز مادي للعلاقات الطبقية في كل مجتمع[7].

والآراء المذكورة التي ترى أن السلطة ظاهرة اجتماعية تلائم على نحو ما المجتمعات الأوروبية أو الغربية. أما في إيران التي هي موضوع دراستنا، فلا يمكن ملاحظة الإقطاع الأوروبي أو التنازع (التضاد) الطبقي.

---

(1) Chalmers Johanson, **Revolutionary Change**, p132.
(2) Ted Gurr, **Why Men Rebel**, ch.8.
(3) V.I Lenin, **The State and Revolution**, p316.
(4) Ian Craib, **Modern Social Theory: From Parsons to Habermas**, p169.
(5) Theda Skocpol, **States and Social Revolution**, p27.
(6) Ian Craib, **Modern Social Theory: From Parsons to Habermas**, p169.
(7) Goran Therbon, **What Does the ruling Class Do When it Rules?**, p34.

كما لم تجرب إيران حالة المشروعية الاجتماعية الليبرالية التعددية على الأقل في العهد القاجاري أو خلال حكم الأسرة البهلوية، فقد كان الحكم القاجاري حكمًا أسريًّا سلطويًّا، في ما كان الحكم البهلوي استبداديًّا أيضًا.

إن تحليل حامد ألگار في ما يخصّ موقع السلطة بعد العهد الصفوي حيث التشيع هو المذهب الرسمي في البلاد يصور الأوضاع في الفترة التاريخية التي تهتم بها هذه الدراسة، فهو يرى في المذهب الشيعي الذي أعلن الحكم الصفوي اعتباره المذهب الرسمي في إيران منذ سنة 1501 ميلادية أن السلطة الحقيقية في يد صاحب الزمان الإمام المهدي (ع) ولا تمتلك أيّ سلطة دنيوية المشروعية باستثناء قدرة نوابه.

وعن هذا الطريق ظهر بعض علماء الشيعة الذين حصلوا على السلطة في الأمة تدريجيًّا من خلال قيامهم بوظائفهم وواجباتهم الدينية.

ومع تكامل الفقه الشيعي في حقبة الدولة الصفوية والحكم القاجاري ترسخ دور العلماء القيادي في الميدان الاجتماعي باعتبارهم نواب الإمام صاحب العصر[1]، ففي عهد الحكم الصفوي والحكم القاجاري كان اقتدار الدولة مفروضًا عن طريق علماء الدين وتبعية الناس لهم، مع أن العلماء لا يعتبرون اقتدار الشاه مشروعًا ـأي دينيًّاـ لكنهم كانوا يحتملونه تحت تأثير القوة القاهرة للشاه.

واعتراف الشاه طهماسب ـثاني ملوك الدولة الصفويةـ أمام المحقق الكركي شاهد على ما نذهب إليه؛ إذ يخاطب الشاه طهماسب المحقق الكركي قائلًا: «إنك لأجدر مني بالسلطة، لكونك نائب الإمام (ع) ولا ينبغي إلا أن أكون من عمّالك مطيعًا لأمرك منتهيًا عن نواهيك».

إن طبيعة الاقتدار الحكومي في إيران سلطوي في الأساس؛ ولكن ليس على النحو الذي يبينه لينين، فقدرة الحكومة لا تسيطر على جميع تفاصيل

---

(1) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص31ـ32.

حياة المواطنين؛ بل تنحصر في القضايا الأمنية بما في ذلك الأمن الداخلي -مواجهة السطو والسرقة، الغارات، القتل وحوادث الشغب-، والأمن الخارجي -حالات الحرب والتدخل العسكري الأجنبي-، فلم تكن ثمة منظومة حكومية واسعة، والذي يبدو أن الحكومة المادية في العهد القاجاري كانت تنهض بمهمة المحافظة على استتباب الأمن من خلال القوات العسكرية والشرطة. أما سائر الفعاليات والنشاطات الحياتية فتتم إدارتها من قبل العلماء وعلى أساس القوانين الدينية؛ ولذا، فإن الأوامر (الفرامين) الحكومية في بعض الشؤون التي تتعدى مهمات إرساء الأمن لا تلقى استجابة من المواطنين، وفي ما جرى في حركة التنباكو مثال واضح على ذلك في حالة تصادمه مع اقتدار علماء الدين الذي يأتي في المرتبة الثانية، وقد لاحظنا في ما بعد في الثورة الإسلامية عام 1979 وما شاهدنا من انهيار نظام الشاه بكل قدراته الهائلة في مقابل اقتدار أحد مراجع التقليد.

أن اتّباع الناس لعلماء الدين باعتبارهم نواب صاحب الزمان الإمام المهدي (ع) ينهض على أساس نوع من الاقتدار الديني. من هنا، يمكن القول كاستنتاج في هذا البحث إن نوعين من الاقتدار كانا موجودين على صعيد إيران في العهد القاجاري، أحدهما يتبعه المواطنون بسبب القوة (القهرية)، وفي هذا الاقتدار يتربع الشاه على رأس الدولة، والآخر الاقتدار الديني الذي يتبعه الناس لدوافع عقدية، وهو اقتدار مراجع التقليد باعتبارهم نواب صاحب الزمان (ع).

ج- فرضية (أو نظرية) هذه الدراسة في موضوع البهائية

وفقًا لنظرية ماكس فيبر، إن سبب نمو الرأسمالية يعود إلى ظهور المذهب البروتستانتي والتجديد في الدين المسيحي، ومن آثار التجديد الديني الأخرى نمو الاتجاه القومي -الحس أو الشعور الوطني- وتفكك قارة أوروبا إلى دول مستقلة منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية في روما.

بعبارة أخرى: إنه وبعد تفكك سلطة الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا

توفرت الظروف المؤاتيه لنمو الاتجاه القومي وانفصال القوميات المختلفة عن بعضها لتظهر في قالب دول مستقلة. ويبدو أن الساسة الروس والإنجليز استخدموا هذه القاعده في تحطيم الكيان أو الاقتدار الديني وخلق ظروف تمهد لتناثر أجزاء الدولة في منطقة الشرق الأوسط وآسيا في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، فقد عمدوا إلى صنع أو استغلال حالة من التجديد الديني في الدولة العثمانية، الهند وإيران تمهيدًا لتحطيم الاقتدار الوطني في هذه الدول وتقسيمها إلى قطع وكيانات صغيرة؛ فمن خلال إيجاد أو استغلال الحركة الوهابية تمكن الإنجليز من اقتطاع الجزء الجنوبي من الدولة العثمانية وتأسيس دولة مستقلة في هذا الجزء. أما في الهند فقد أدى ظهور الحركة القاديانية إلى حصول انقسامات. ويبدو أنهم حاولوا ذلك في إيران من خلال دعم الحركة البابية والبهائية، غير أن مقاومة الشعب وعلماء الدين المخلصين باعتبارهم حراس الدين حال دون ذلك، فقد أخفقوا في تحطيم الاقتدار الوطني الذي يستند إلى المذهب الشيعي وإيجاد كيانات قومية منفصلة متفرقة. وبعد أن يئسوا من تحطيم الاقتدار الوطني عمد المستعمرون إلى دعم هذه الحركة في طريق إقامة نظام اجتماعي في إيران مرتبط بالغرب يحقق مصالحهم ومواجهة الاقتدار الإسلامي في المنطقة. وسوف نختبر في هذه الدراسة وفي ضوء نظرية الحركات الاجتماعية ونظرية الاقتدار اللتين بيّناهما آنفًا فرضيتنا في متابعة مراحل نمو البهائية ودورها في مختلف الحوادث الوطنية، ونراقب عن كثب الاصطفافات المناهضة والمساندة لها في قبال المذهب الرسمي للبلاد والحكومات المتعاقبة وما أوجدته من ردود فعل مختلفة تجاهما.

إن هذه النظرية في موضوع الحركات الاجتماعية هي نموذجنا في الكشف عن طريقة التعامل في ما بينها. وعليه، سوف نكتشف متى ولماذا وكيف تبلورت ونمت هذه الحركة.

إن نظرية الاقتدار التي عرّفناها تحدد الجبهات التي تم إيجادها في المجال الاجتماعي والمشهد السياسي للبلاد وتسلط الضوء على مشاهد

الصراع، وسوف نتوصل في النهاية وفي ضوء استخدام هاتين النظريتين إلى صحة فرضية «التاريخية-الاجتماعية» أو سقمها كمًّا وكيفًا في موضوع البهائية.

منهج البحث

اعتمدنا في هذه البحث المنهج الكيفي السندي الوثائقي وفي قالب الدراسات الموضوعية (الموردية) ومن خلال الاسترشاد بالنموذج المقتبس من النظرية المطروحة نرتّب المعلومات اللازمة المستخرجه من النصوص التاريخية بعضها إلى جانب بعضها الآخر، وبهذه التركيبة الحاصلة نتوصل إلى تحليل مسار الحوادث. بعبارة أخرى: إن جمع المعلومات في قالب «نظرية الحركات الاجتماعية» يمنحنا معلومات كاملة في توضيح الوقائع ذات الصلة بموضوع البحث. إن نظرية الاقتدار التي تم اصطفاؤها في قسم النظريات وتقدّم التعريف بها، تحدد المجال الاجتماعي لهذه السلسلة من الحركات في ضوء علم الاجتماع السياسي. وسوف توضح حصيلة مجموع المعلومات التاريخية في القوالب أعلاه مسار الحوادث والقواعد التي تتحكّم بها، وسوف نتعرض بالبحث في مجموع الفصول والاستنتاج إلى بيان حصيلة القواعد الناجمة عن دراسة أجزاء هذه الحركة ومفرداتها.

منهج جمع المعلومات في هذه الدراسة سيكون على هذا النحو؛ وهو بداية التعامل مع كل مرحلة من مراحل الحركة البهائية تحت عناوين؛ الشيخية، البابية الأزلية والبهائية تعاملًا ورديًّا (موضوعيًّا) مستقلًّا، حيث سيتم جمع المعلومات ذات الصلة بكل منها على أساس نظرية الحركات الاجتماعية كما ستكون نظرية الاقتدار دليلنا في جمع المعلومات ذات الصلة بالمجال الاجتماعي لكل مرحلة من هذه المراحل. وبعد ترتيب هذه الحركات الواحدة بعد الأخرى والنظر اليها كحركة واحدة نقوم بالجمع بين هذه المعلومات، ونحصل في نهاية المطاف على المسار الحاكم على

مسيرة هذه الحركة بما هي حركة اجتماعية واحدة وتتضح لدينا القواعد الحاكمة عليها. ونظرا إلى أننا بحثنا هذه الحركات المذكورة في مجال علم الاجتماعي السياسي فإن النتيجة التي ستحصل هي انطوائها على اتجاه سياسي واحد.

إن هذه الدراسة تنظر إلى الوقائع من زاوية علم الاجتماعي السياسي وفي صدد تقديم تحليل معرفي اجتماعي عن الحركة البهائية. وعليه لا ندعي أننا أضفنا شيئًا إلى علم التاريخ؛ بل إنّنا أردنا أن نحصل على تحليل يختلف عن التحليلات التي عرضها الآخرون حتى الآن وتحديد الفوارق بين تحليلنا وتحليلاتهم.

تاريخ البحث في الموضوع

ثمة كتب في مضمار هذه الدراسة وموضوعها، بعضها من تأليف قادة البهائية أنفسهم وهي في الغالب توضح أيديولوجيا هذه الحركة. ومعظمها الآخر كتب تاريخية خصص جزءٌ منها للحديث عن البهائية وتحليل جانب منها أو بعض فرقها.

والطائفة الأخرى من المصادر تتألف من كتابات مناهضة أو كتابات المجدّدين من هذه الفرق نفسها وهي كتابات نقدية المنحى تنقد جانبًا أو مقطعًا من الحركة وتنقد بعدًا محددًا أو تحذف مرحلة وتؤيد المرحلة التالية، وهذه الكتابات في الغالب تنظر إلى هذه الفرق من خلال زاوية عقدية فهي بصدد كتابة ردود على أفكارها وطروحاتها وأصولها العقدية.

وثمة مؤلفات أخرى ومقالات انبرت لتحليل هذه الحركة أو مجموع هذه الحركات بنظرة علمية ومن خلال رؤية معرفية اجتماعية وبما أن هذه الدراسة تعتمد علم الاجتماع؛ لذا تحظى المؤلفات والكتابات والمقالات من الصنف الأخير بالأهمية مع الاستفادة من المؤلفات الأخرى كمصدر معلوماتي.

يجمع المحللون الذين بحثوا في الحركة البهائية تقريبًا على أن الاسباب التي تقف وراء نشوء هذه الحركة تكمن في المجالات الاقتصادية، وأن ظروف الفقر المدقع والمستوى المعيشي المتردي للناس هو السبب الرئيس وراء ظهور البهائية.

تؤكد هذه الدراسة، ومن خلال البحث في المعطيات الجديدة للصراعات الاجتماعية على امتداد القرنين الأخيرين من تاريخ إيران الحديث، أن الصراعات الاجتماعية الدائرة في تلك الفترة إنما هي سياسية أكثر منها اقتصادية؛ وانطلاقًا من هذا التحليل سوف ننظر إلى هذه المجموعة من الحركات من زاوية علم الاجتماع السياسي.

وعلى هذا الأساس سندرس الحركة البهائية ضمن الإطار العام للهيكل السياسي لإيران على أمل أن تفتح هذه الدراسة نافذة جديدة أمام الباحثين المهتمين بالدراسات الاجتماعية.

وفي ما يأتي نظرة سريعة إلى بعض المصادر التحليلية والتاريخية التي اعتمدتها هذه الدراسة في بحث الحركة البهائية:

ينظر يوسف فضائي في كتابه «دراسة في تاريخ الشيخية، البابية، البهائية والكسروية» (1351 هـ.ش/ 1973م) إلى هذه الفرقة على العموم من خلال رؤية تاريخية للأديان، وهو يعزو نشوء هذه الفرق وظهورها إلى الأحوال والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المزرية في عهد الحكم القاجاري، ويقول إن هذه السلسلة من الإبداعات والحركات التجديدية الدينية استندت إلى هذه الأوضاع السيئة التي هيّجت الناس وحمّستهم لمواجهة الدولة القاجارية ويعتقد أن سلسلة حوادث الشغب التي قام بها أتباع ميرزا علي محمد الباب كانت جميعًا احتجاجات ضد الخوانين (جمع خان) وضد الإقطاعيين وكبار المالكين، ويرى يوسف فضائي أن هذه الحوادث التي قام بها الناس لم تكن تستند إلى تعاليم الباب أو إلى ما ورد من مضامين للبابية التي يرى أنها غاية في السطحية قياسًا إلى تعاليم الدين الإسلامي الحنيف؛

وأن هذه الحركات، على صعيدي الكلام والفقه ومقارنةً بالإسلام، مجرّد حفنة من التراب في مقابل الجبال الشاهقة وصبابة من الماء أمام بحر الإسلام الزخّار.

ويرى فضائي أن الشيخية تستند إلى المذهب الشيعي الإمامي الاثني عشري وتنهض أساسًا على الغلو في الأئمة وإيجاد بعض التغييرات الجزئية التي تقوم في الغالب على أساطير وبُنى هذا المذهب. فالبابية تدّعي التجديد الديني؛ ولكنه تجديد يستند أيضًا إلى نماذجِ مقتبسة من الإسلام. وتأتي البهائية لتوجد الانتظام في البابية وتمنحه شكلًا أكثر تنظيمًا.

ويعتقد يوسف فضائي أن الأهداف الأربعة التي طرحتها هذه الحركة وهي تأييد وحدة الأديان وتأييد وحدة اللغة والوحدة الإنسانية وإعلان تأسيس بيت العدل الأعظم وتشكيله مجمعًا عالميًا يشير إلى تأثيرات واضحة للثقافة والحضارة الغربية؛ ذلك أن هذه الأهداف قد طرحت من قبل مفكرين غربيين بعد عصر النهضة.

ويعتقد فضائي أنه، وبالنظر إلى الظروف المواتية وتوفر المجال الاجتماعي المساعد، فقد كان بالإمكان أن تحدث تلك الفرق تغييرًا كبيرًا في إيران وتدفع بالبلاد إلى التكامل والتقدم قرنًا إلى الأمام، لو أن هذه الفرق طرحت مضامين أكثر قيمة وأكثر عمقًا ورزانة.

إننا نستفيد من هذا الكتاب في المقارنة الأيديولوجية للفرق المذكورة مع الدين الإسلامي الحنيف ومن سائر المعلومات الواردة في هذا الكتاب، لكننا نختلف معه في مضمار رؤيته أن التناقض والنزاع والتضاد الطبقي بين الشعب والإقطاعيين وكونه المجال الذي ساعد على نشوء هذه الفرق؛ بل نرى أن توفر المجال الاجتماعي المساعد لظهور هذه الفرق مع التأكيد طبعًا على آثار الفقر.

ويتوجب القول إنّ الأوضاع السياسية والاصطفافات في المجتمع كانت هي أهم من الاصطفافات الاقتصادية، ولهذا السبب فإننا نبحث موضوع

خلفيات ظهور هذه الفرق وانتشارها وتداومها من خلال رؤية علم الاجتماع السياسي.

ومن وجهة نظرنا لا يمكن أن نعتبر هذه الحركة أساسًا حركة تكاملية؛ ذلك أنّ مضمونها وبالنظر إلى تحقيق الاستقلال والتكامل السياسي في المجتمع يدفعنا إلى أن نعدّها حركة رجعية، فالحركة البهائية تقع الآن على الطرف النقيض تمامًا لما تحقق من نمو سياسي واجتماعي على مسار الحركة التكاملية الاجتماعية والسياسية للمجتمع في مرحلة ما بعد انتصار الثورة الإسلامية.

إن كتاب «واپسين جنبش قرون وسطاى در دوران فئودال»[1]، لمؤلفه محمد رضا فشاهي، هو كتاب تحليلي يبحث في الأسباب والعلل التي أدت إلى نشوء الحركة البهائية وظهورها، ويتعامل محمد رضا فشاهي مع الموضوع من خلال النظرية الماركسية، فهو يحلل ظهور الحركة ويعللها -كما هو الحال في كتاب يوسف فضائي- بأنها نتيجة لثورة الشعب على مالكي الأراضي والإقطاعيين في تلك الفترة، ويرى فشاهي أنهم ينتمون إلى شرائح حكومية ودينية؛ ولذا فهو ينظر إلى مناهضة الحركة البابية للحكومة ورجال الدين من هذه الزاوية وكما أشرنا في ما مضى أنه لم يكن يوجد تمايز أو نزاع طبقي في إيران في عهد القاجار كالذي كان سائدًا في المجتمع الأوروبي، فالتمايز بين طبقات المجتمع الإيراني آنذاك كان ناجمًا عن خلفيات سياسية أكثر منها اقتصادية. وعليه، فإن هذه الدراسة تسعى لملاحظة النشاطات السياسية ودراسة الحركة البهائية في صعيد التأسيس السياسي.

وفي كتاب «انشعاب در بهائيت»[2] لمؤلفه إسماعيل رائين، نلاحظ، وكما هو واضح من عنوانه دراسة حول الانشقاق الذي اعتور الحركة

---

(1) «مآل حركات القرون الوسطى في عصر الإقطاع». (1356 هـ.ش/ 1978م).

(2) «التصدّع في البهائية». (1357هـ.ش/ 1979 م).

البهائية بعد وفاة شوقي رباني؛ وتحليل ما تعرضت له حركتا البابية والبهائية من انشقاقات ومتابعة هذه التشرذمات منذ اندلاع أول نزاع بين الأزلية والبهائية في عهد ناصر الدين شاه القاجاري، مركزًا على متابعة الانشقاقات التي وقعت في النصف الثاني من القرن العشرين؛ وهو ينسب حدوث هذه الانشقاقات إلى إرادات استعمارية إنجليزية حيث تنهض سياساتهم على بث الفرقة والتفرقة.

ونحن نستفيد أيضًا مما ورد من معلومات في كتاب رائين ونشاطره الرأي في بث التفرقة والعمل على إيجاد انشقاقات في هذه الحركة يمكن أن يكون في صالح الاستعمار الغربي.

وفي رأيي، تشبه هذه الحركة في عملها عمل القنبلة العنقودية الثقافية، فأينما تقع تعمل على إيجاد فرق جديدة، تتهدد بالخطر الكيان الديني في بلادنا وكل البلدان الإسلامية. من جهة أخرى، تكون هذه الانشقاقات في ذاتها سببًا لبقاء هذا اللون من الأفكار؛ ذلك أنها، ومن حيث المضمون وكما يعتقد يوسف فضائي، يمكن إدراك هشاشتها الفكرية وضعفها وسطحيتها، خاصّة عند مقارنتها مع المضامين العظيمة للدين الإسلامي الحنيف؛ غير أن الاستمرار في تجديدها يمكن أن يشحذ روح الأمل في نفوس أتباع هذه الفرق ليكونوا ومن خلال مشاهدة العجز في دينهم بانتظار تحقق الأمل في ظهور المصلح الجديد أو على حد قولهم «من يظهره الله» لحل مشكلاتهم. وفي هذه الدراسة متابعة لمسار هذا التجديد في ما يتصل بالظروف الاجتماعية والسياسية في العهود المختلفة لإيران.

ويقدم كتاب «بهائيان»[1] لمؤلفه السيد محمد باقر النجفي معلومات جمّة في موضوع الحركة البهائية، وهذا الكتاب في الغالب كتاب تاريخي أكثر منه تحليلي؛ إذ يورد مؤلفه الوقائع والحوادث ذات الصلة بالشيخية وحتّى

---

(1) «البهائيون». (1357هـ.ش/ 1979م).

خلفاء شوقي أفندي وهي وقائع كثيرة جدًّا. ولقد استفدنا من المعلومات التاريخية في هذا الكتاب أيضًا واستندنا إلى كل ما يمكن أن يكون مفيدًا في عملية الدراسة والتحليل.

كما يعد كتاب «شيخيگرى وبابيگرى»[1] لمؤلفه مرتضى مدرس چهاردهى كتابًا تاريخيًّا في الغالب أيضًا؛ إذ يورد المؤلف في كتابه ترجمة لحياة الشيخ أحمد الأحسائي ويعرّفه على أنه إنسان حكيم، خطيب ونزيه، ويتطرق إلى ذكر الاختلافات النظرية بينه وبين المجتهدين الشيعة وسيأتي الحديث عن هذه الاختلافات بالاستفادة من هذا المصدر والمصادر الأخرى في القسم المختص بأيديولوجيا الفرق موضوع هذه الدراسة.

ويعتقد مدرس چهاردهي أن روح الشيخ الأحسائي ترتعد فزعًا ممّا أحدثه تلامذته من بعده من اختلافات، واستمرارًا لترجمة حياة الشيخ الأحسائي ينتقل المؤلف إلى الحديث عن حياة السيد علي محمد الباب واعتباره مؤسس فرقة البابية وكذلك التفصيل في عقائدة وآرائه وعقائد أتباعه وما قاموا به من حوادث شغب وويلات ويصرح بثورتهم ضد الحكومة وعلماء الدين. وكما ذكرنا آنفا، هذا الكتاب هو في الغالب كتاب يهتم بالجانب التاريخي، يكتفي بالتوصيف التاريخي للوقائع في فترة الشيخية والبابية من دون تقديم أي تحليل. وقد استفدنا أيضًا من المعلومات المندرجة في هذا الكتاب وكما أشرنا سابقًا، يعتمد هذا البحث المنهج التوثيقي من دون تقديم تحليل للحركة البهائية في إيران.

إن أهم المشكلات التي اعتورت هذه الدراسة هي قلة المصادر، ومن المؤسف أن الدراسات في هذا الموضوع قليلة جدًّا، كما إنّ البحوث الميدانية معدومة تقريبًا وكل الدراسات ذات الصلة بهذا الموضوع تعود إلى

---

(1) «الشيخية والبابية». (1354هـ.ش/ 1976م).

ما قبل الثورة الإسلامية وهي دراسات تحليلية تتحرك في مسار واحد تقريبًا وفي ضوء منهج فكري واحد.

ومن المشكلات الأخرى، أن هذه المصادر تقدم تحليلاتها ومعلوماتها من خلال رؤية سلبية عنها أو بصدد الردّ على عقائدها أو بالعكس أي دفاعا عنها وتعاطفًا معها، وهذا التضارب والاختلاف في التوجهات يزيد من الصعوبات التي تواجه الباحث.

كما إنّ المعلومات ذات الصلة بهذه الفرق بعد الثورة الإسلامية ضئيلة للغاية، مضافًا إلى أن الظروف السياسية والاجتماعية لهذه الحركة تحول دون الحصول على معلومات تخدم الدراسة. ومن أجل التوصل إلى معلومات أكثر دقة في مستويات الحركة كمًّا وكيفًا في الظروف الراهنة يتطلب إجراء دراسات ميدانية، وهو أمر خارج عن نطاق هذه الدراسة.

الفائدة الثانية

نشوء البهائية وأيديولوجياها

مقدمة الفائدة

نتعرض في هذه الفائدة إلى بحث العوامل التي كوّنت الحركة البهائية؛ حيث يختص الفصل الأول بدراسة المجال الاجتماعي والخلفية الاجتماعية لهذه الحركة. وفي هذا الفصل نتعرض إلى بحث الأسباب التي أدت إلى نشوء هذا الحركة على الصعيد الاجتماعي-السياسي في مطلع العهد القاجاري مسلطين الضوء على حالة اصطفاف القوى السياسية.

وأهم القوى السياسية الموجودة في تلك الفترة من تاريخ إيران هي قوّة الدولة، وقوّة الأمة وقوّة القوى الكبرى في تلك الفترة وتحديدًا الروس والإنجليز: وقد تعرّضنا في هذا الفصل إلى بحث هذه القوى وطبيعة العلاقات السائدة بينها، حيث تتضح خلال هذه التفاعلات خلفية ظهور عدد من الفرق مثل: الشيخية، والبابية والبهائية، ومبدأ أمرها في المجال الاجتماعي-السياسي السائد يومذاك.

وفي الفصل الثاني من هذه الفائدة نتعرّض إلى البحث في أيديولوجيا الحركة البهائية وفي هذا الفصل ونظرًا إلى الخلفية الدينية الشيعية الاثني عشرية في المجتمع التي تحدد الموقع السياسي لها -كما سيأتي في الفصل الأول- سنبحث قضية ظهور الشيخية ومن ثم البابية وبعدها البهائية؛ وكذلك استنطاق هذه الأيديولوجيات وموارد الاختلاف بينها وبين المذهب الشيعي الاثني عشري؛ إذ يختص هذا الفصل بتوضيح ذلك كله مضافًا إلى التفصيل

في أيديولوجيا البهائية في داخل الحركة وفي خارجها يعني في داخل حدودها وخارج حدود الحركة مع السياق الاجتماعي؛ إذ يبحث هذا الفصل كيفية تحول (تطور) أيديولوجيا البهائية من الشيخية إلى البهائية والمناخ السياسي-الاجتماعي لهذا التحول أو التطور، مضافًا إلى تسليط الضوء على سرّ ظهورها كحركة دينية في ما هي في حقيقة واقعها حركة سياسية.

ويبحث الفصل الرابع عن نشطاء هذه الحركة وترجمة حياة الأشخاص الذين تصدوا لقيادة فرقها المختلفة، كما يبحث هذا الفصل الناشرين والأتباع في هذه الفرق أيضًا؛ مضافًا إلى جانب من أعمالهم وسلوكياتهم. وفي ختام هذا الفصل بحث حول الأسباب الكامنة وراء توجه الأتباع وميلهم إلى هذه الفرق، ودراسة النظريات التي اهتمت بهذه المسألة ونظّرت لهذا الموضوع، وأخيرًا توضيح لأفكار المؤلف في هذا المضمار حيث يذهب إلى أن انحسار معنويات المجتمع الإيراني وتراجع الروح الإيرانية أو سيطرة الحالة الانهزامية أثر الحروب الروسية الإيرانية والهزائم المتتالية فيها وما أفضت إليه من يأس في مضمار الاقتدار الوطني الأصيل والغلو في الدين والفقر وأخيرًا دعم ومساندة الأجانب لهذه الفرق أدى في النهاية إلى أن ينتمي بعضٌ إلى هذه الفرق وينخرط في صفوفها.

تشكل مواضيع الفصول الثلاثة هذه بحوث هذه الفائدة، وبعد الحديث في مضمار العناصر المكوّنة للحركة البهائية سوف ننتقل إلى الفائدة الثانية في بحث حصيلة هذه الحركة في العهود المختلفة.

الفصل الأول

المجال الاجتماعي

المقدمة

نبدأ البحث عن الخلفيات الاجتماعية لحركة البهائية بدراسة المجال الموجود لدى نشوء الحركة الشيخية؛ ذلك أن أول انفصال أساسي عن مدرسة التشيع أفضى إلى ظهور البابية ومن ثم البهائية هو ظهور الشيخية؛ ثم ننتقل بعد ذلك إلى بحث المجال الاجتماعي للحركة البابية والحركة البهائية.

وكما ورد سابقًا في فائدة الكليات (الفائدة الأولى)، إن أولى خلفيات التجاذب أو النزاع الاجتماعي تمظهرت في الصدع الموجود بين الحكومة والأمة في مطلع العهد القاجاري والسؤال الرئيسي في هذا الفصل هو: لماذا وفي أيّ صورة ظهرت هذه الحركة من خلال الصدع الموجود بين الحكومة والأمة؟

وبغية البحث عن جواب هذا السؤال من الضروري الإجابة عن الأسئلة أدناه: كيف كانت أوضاع السلطة والأمة في فترة نشوء هذه الحركة؟

ما هي المجالات الأساسية في نشوء حركة البهائية في النزاع بين الحكومة والأمة؟ ما هي طبيعة العلاقة لهذه الحركة مع قوى الاقتدار المسيطرة في المجتمع؟ وما هو دور الدول الأجنبية في هذا المضمار؟ بعبارة أخرى: ما

هي حالة قوى الاقتدار الأساسية في إيران في مجال علم الاجتماع السياسي في العهد القاجاري قبل الثورة الدستورية (حركة المشروطة)؟ وما هي ردود فعل الحركة البهائية ومواقفها إزاء قوى الاقتدار هذه؟ وما هي القوى المساندة لها إبان ذلك؟

وبغية الإجابة عن الأسئلة أعلاه ينبغي بداية أن نعرف حالة السلطة والأمة والعلاقة بين هذين الطرفين باعتبار ذلك أساس التمايز الاجتماعي القائم آنذاك وكذا دراسة القوى الرئيسة في عمق المجتمع في تلك الفترة يعني البلاط أو الحكومة وعلماء الدين.

وتختص المقالة الأولى في هذا الفصل بدراسة حالة هاتين القوتين وطبيعة التعامل (العلاقة) بينهما من أجل أن تتضح خلفية ظهور حركة البهائية من خلال ذلك.

تُعَدُّ الحرب الروسية الإيرانية من أهم الحوادث في ذلك المقطع التاريخي والتي تمنحنا إمكانية ملاحظة ومشاهدة تعامل قوى الاقتدار الموجودة في المجتمع بوضوح ودور القوى الأجنبيه في هذا المضمار، ففي هذه الحرب دخلت الأمة الإيرانية بكل إمكاناتها المادية والمعنوية في ميدان الصراع ولكنها هزمت لأسباب، ولقد كان لهذه الهزيمة آثارها المدمرة في مصير إيران وألقت بظلالها القاتمة على الشعب الإيراني وعلى جميع الأصعدة لسنين متمادية وقد أفضى الانهزام الروحي في تلك الفترة واليأس من قوى الاقتدار القائمة آنذاك إلى تكوّن أرضية نفسية ساعدت في التفكير بقوى أعلى أو أكثر تقدمًا من القوى السائدة جعلت بعضًا ينظر إلى الحركة البابية كحركة إنقاذ للبشرية وبالتالي الانتماء إلى هذه الحركة والارتباط بها.

ومن العوامل الأخرى في المجال الاجتماعي لظهور الحركة البهائية اللعبة السياسية التي كان يديرها ساسة العالم آنذاك مع السياسيين الإيرانين والتي ألقت بظلالها المشؤومة على مختلف المجالات وخلفت أضرارًا جسيمة.

وتختص المقالة الثانية في هذا الفصل ببحث القوى الأوروبية ودورها في نشوء البهائية وانتشارها. وسوف تبين هذه المقالة أن القوى الأجنبية كانت تتحرك باتجاه تحطيم الاقتدار الوطني الممانع للنفوذ الخارجي وترسيخ سيطرتها الكاملة في إيران.

المقالة الأولى: الحكومة والأمة

كما ورد في الفائدة الأولى أن المسافة الفاصلة بين السلطة والأمة كانت في طليعة الفواصل الاجتماعية إبان ظهور هذه الحركة في إيران، وقد كان التقابل أو التعامل بين هاتين الطبقتين أو الشريحتين الاجتماعيتين منشأً لجميع التحولات (التغيرات) الاجتماعية الكبرى في تلك الفترة الزمنية.

وفي ما يخص ظهور الحركة البهائية أو نشوئها أيضًا لا يمكن إهمال حالة هاتين الطبقتين الاجتماعيتين وشكل اصطفافهما وتعاملها مع بعضهما. وفي هذه المقالة سوف نبدأ بدراسة أوضاع هاتين الطبقتين ومن ثم نسلط الضوء على طبيعة العلاقة بينهما.

أ- حالة البلاط والحكومة

إن إحدى قوى الاقتدار الأساسية في إيران هو اقتدار السلطة وكما ورد في الفائدة الأولى هو اقتدار سلطوي ينهض على أساس القوة والقهر. وبسبب حاجة الناس إلى الأمن فإنهم كانوا يغضّون النظر عن هذا القهر، ويتعاطون مع علماء الدين في جلّ قضاياهم الاجتماعية والاقتصادية. وسؤالنا في هذا القسم هو عن حالة الاقتدار؟

إن نظرة عابرة إلى التاريخ تدلّنا أن عهد فتح علي شاه اقترن مع ظهور الشيخية وأن عهد محمد شاه اقترن مع تأسيس البابية، وفي نهاية حكم محمّد شاه اتّخذت انتفاضة البابية لنفسها ذريعة جديدة وهي الثورة لتمهيد ظهور صاحب الزّمان (ع) وتحسين أوضاع الناس، وبعد تربّع ناصر الدين شاه

على العرش واعتراض العلماء والناس على المعتقدات المخالفة للإسلام والرّأي العامّ وكذلك بسبب التحريض الداخلي والخارجيّ والإجراءات التي اتّخذها ميرزا تقي خان الملقّب بأمير كبير -رئيس الوزراء آنذاك-، تمّ القضاء على تلك الحركات وأُلقيَ القبض على علي محمّد الباب فسُجِن ومن ثم نُفِّذ حكم الإعدام بحقه.

وبعد هذه الفترة نمت الحركة البهائية بشكل أساسي خارج إيران. وقد ظهر ضعف الحكومة على نحو واضح إثر الحروب الإيرانية الروسية في عهد فتح علي شاه، الأمر الذي مهّد الأرضية المناسبة لتوجه طيف من الشعب الإيراني وانجذابه إلى أفكار متطرفة بشأن الإمام المهدي (ع) وشهدت هذه الظاهرة تناميًا شديدًا في عهد محمد شاه بسبب ميول الأخير وصدره الأعظم إلى حالة من التصوف، وقد ظهر الباب على خلفية هذه الحالة وتمكن إثر دعايته المضادة للحكومة وتنديده بظلمها أن يستقطب عددًا أكثر من الأتباع للركن الرابع أو الرابط بزعمهم بين الناس وصاحب الزمان (ع)، ثم اندفع إلى ما هو أبعد من ذلك فأعلن أنه بابه.

وقد شهدت العلاقات الخارجية نموًّا مضطردًا في عهد ناصر الدين شاه حيث تأسست الحركة البهائية في الأساس في خارج إيران حيث أعلن بهاء الله نبوته في بغداد، وبني المقر الرئيسي للبهائية في مدينة عكا الفلسطينية.

وسنتناول في هذا القسم وبإيجاز تفاصيل حالة البلاط والدولة في عهود شاهات القاجار الثلاثة، لتكون لدينا حصيلة واضحة عن حالة الاقتدار الحكومي بقيادة الشاه في تلك الفترة.

وفي السياسة الداخلية كانت حكومة فتح علي شاه منشغلة بالصراع الداخلي. وقد خاض الآغا محمد خان القاجاري حربًا لتأسيس مشروعية سياسية لحكومة مستقرة، ومع اعتلاء فتح علي شاه عرش السلطنة بدأت الصراعات بينه وبين بعض المطالبين بالعرش، وربما لولا اندلاع الحرب

بين إيران وروسيا ومن ثم الإحساس بالأخطار الخارجية، لما ترسخت دعائم حكم فتح علي شاه، كما أشار إلى ذلك شميم[1].

شهد عهد فتح علي شاه ذروة التنافس البريطاني الفرنسي في إيران، ثم دخلت قضية الحروب الإيرانية الروسية لتجعل من الأوضاع أكثر تعقيدًا، وقد تسبب جهل البلاط القاجاري وأخطاؤه السياسية بإلحاق أضرار فادحة لا تعوض في البلاد، فقد كان بعض مسؤولي البلاط على جهل تام بالعلاقات الخارجية، ولذا تعاملوا بأنفة وغرور ناجم عن قصر النظر في مقابل الدبلوماسية الإنجليزية المتقنة ووعود نابليون الفارغة الذي كان يخطط للهجوم على الهند انطلاقًا من إيران. وقد نجم عن التخبط السياسي إلحاق أضرار جسيمة بالمصالح الإيرانية، لم ينتبه لها المسؤولون في البلاط إلا بعد أن تخلت فرنسا وبريطانيا عن إيران وتركها وحيدة تتلقى الضربات الروسية الموجعة[2]، بينما كانت هاتان الدولتان تتباريان في إظهار الصداقة والتضامن والدعم للبلاط في إيران!

كان عباس ميرزا نجل فتح علي شاه هو الذي يقود العمليات الحربية ميدانيًّا، وعلى الرغم مما سجّله الجنود والضباط من مواقف بطولية وتضحيات ومساندة الشعب بقوّة للقوات الوطنية إلا أن غياب الإسناد والتموين والاعتماد على القوات الأجنبية أدى إلى هزائم مريرة لإيران التي اضطرت البلاط على توقيع اتفاقيتي گلستان وتركمانچاى وتنازلت إيران بموجبهما عن أجزاء واسعة من أراضيها لروسيا؛ بل أصبح البلاط الإيراني خاضعًا للنفوذ الروسي.

ومضافًا إلى تداعيات الهزيمة في الحرب الإيرانية الروسية وأثرها في اضمحلال إيران واتجاهها نحو السقوط، ثمة نقطة أخرى تتعلق بحالة

---

(1) علي أصغر شميم، ايران در دوره سلطنت قاجار، ص54.

(2) المصدر نفسه.

البلاط المتردية، فقد أدى الإسراف في نفقات البلاط في تلك الفترة على الحريم وحفلات البذخ للأمراء وحاشيتهم وتزايد الإنفاق الحكومي على الحريم ووعاظ السلاطين إلى إنهاك الميزانية إلى حدّ الإفلاس، الأمر الذي اضطر فتح علي شاه إلى أن يؤمّن عجز الميزانية عن طريق تعاطي الرشوة تحت مسميات مختلفة من قبيل تقديم عربون والابتزاز أيضًا، ولهذا نلاحظ أن الدول الاستعمارية بدأت تحل إشكالاتها في العلاقات مع إيران بكل سهولة من خلال تقديم المبالغ النقدية والذهب[1].

بعد وفاة فتح علي شاه حان دور محمد شاه. ويعد محمد شاه أول ملك في إيران يعتلي عرش المملكة بدعم مباشر من السفارة البريطانية والسفارة الروسية فقد وصل طهران بمرافقة السفيرين وتمكنت القوات الإنجليزية من قمع بعض الأمراء المناهضين وإرهابهم وترسيخ دعائم حكم حفيد فتح علي شاه ونجل عباس ميرزا. وباعتلاء محمد شاه العرش ومن بعده ناصر الدين شاه وبصدارة الصدر الأعظم قائم مقام فراهاني ومن بعده أمير كبير، اتسع حجم البلاط وبدأت المساعي في تشكيل الوزارات.

ومنذ ذلك الوقت تزايد استخدام مصطلح «دولت» للتعبير عن مجموع القوى الحاكمة بدلًا من اصطلاح «دربار» (البلاط).

استغرق عهد ناصر الدين شاه زهاء نصف قرن من الزمن (1264ـ 1313هـ.ق) الذي يصادف (1847ـ1895م)، وقد مرّ حكمه بمنعطفات عدّة.

كان ناصر الدين ميرزا لحظة وفاة محمد شاه في إقليم آذربيجان تحت الإشراف التربوي لميرزا تقي خان امير نظام في مدينة تبريز مركز الإقليم، فأجريت مراسم تنصيبه ملكًا جديدًا، ثم قدم إلى طهران بمعية السفيرين الروسي والبريطاني.

وقد منح ناصر الدين شاه مربيه ميرزا تقي خان أمير نظام لقب «أتابك

---

(1) مرتضى الراوندي، تاريخ اجتماعى ايران، ص498ـ497.

أعظم» وعينه في منصب الصدر الأعظم وسرعان ما تغير لقبه «أتابك أعظم» إلى لقبه الأخير «أمير كبير».

وبتوصية من الإنجليز عيّن ناصر الدين الشاه، ميرزا نصر الله خان نوري المعروف بميرزا آقا خان ـ وهو من صنائع الإنجليز وعملائهم، أو كما يعرف من أصدقائهم ـ معاونًا للصدر الأعظم[1].

أثارت البابية في نهايات عهد محمد شاه وبدايات حكومة ناصر الدين شاه ثلاث حركات تمرد في ثلاث نقاط من إيران وقد تم قمعها جميعًا من قبل الصدر الأعظم أمير كبير، وقد انتهت حركات التمرد هذه بإعدام علي محمد الباب ونفي أتباعه إلى الدولة العثمانية.

وقد بدأ أمير كبير سلسلة من الإصلاحات على الصعد الإدارية والعسكرية والمالية وغيرها، إلّا أن أعداء البلاد بدأوا ببث الشائعات حوله واستغلوا ضعف ناصر الدين شاه في التمهيد لتصفيته جسديًّا وإثر اغتياله في حمام فين في مدينة كاشان، عيّن ميرزا آقا خان نوري في منصب الصدارة بعده. قاد ميرزا آقا خان الحكومة من 1268 وحتى سنة 1276هـ وقد وضع نقطة النهاية لجميع الإصلاحات التي أنجزها أمير كبير.

وفي فترة حكومته تم سلخ أفغانستان وانفصالها عن إيران، وقد اعترفت الأخيرة رسميًّا باستقلالها[2]، ثم أعقب ذلك أن واجه جهاز الحكم في البلاد حالة من الأزمة. وبعد وفاة ميرزا آقا خان أمسك ناصر الدين شاه شخصيًّا بزمام منصب الصدر الأعظم من سنة 1275 وحتى سنة 1281، وراح يدير شؤون البلاد من خلاله، وثم تولى هذا المنصب ميرزا محمد خان سپهسالار من سنة 1281 إلى سنة 1284، وتلاه ميرزا يوسف خان مستوفي الممالك ووزير المالية في الوقت نفسه، فقاد الحكومة منذ سنة 1284 إلى سنة 1287؛ ليخلفه في منصب الصدارة ميرزا حسين خان قزويني مشير الدولة وسفير

---

(1) المصدر نفسه، ص155ـ156.

(2) المصدر نفسه، ص508.

إيران الكبير في البلاط العثماني ثم وزير العدلية، فأصبح الصدر الأعظم في عهد ناصر الدين شاه وأمين السلطان[1]، وأصبح الشاخص الأساس في حاكمية هؤلاء إرضاء الشاه وسفيري روسيا وبريطانيا وفرض الدكتاتورية على الشعب.

يعد ناصر الدين شاه دكتاتورًا مستبدًّا، وفي عهده وزعت الأعمال الحكومية بين ست وزارات، ثم أضيف إليها وزارة سابعة، ثم عاد الرقم إلى ست وزارات، وكان قد خصص لكل وزارة يومًا لمتابعة أعمالها[2]، وقد شكلت الحكومة أو الهيئة الوزارية لاتخاذ القرارات في الأمور الهامة في البلاد؛ ولكن لم يكن لأحد الجرأة على اتخاذ قرار ما، دون مراجعة الشاه في ذلك، ولقد كان ناصر الدين ملكًا مغرمًا بالإصلاحات التي تفضي إلى تعزيز سلطته، وكان يتظاهر بالتدين ويعتبر نفسه الخليفة على العالم الشيعي، ولهذا فقد أطلق على العاصمة طهران دار الخلافة وكان رجاله السياسيون يدعونه «ظل الله» ويعتبرونه مفترض الطاعة![3].

وبعد مصرع أمير كبير انهار السدّ الذي كان يحول دون نفوذ الروس والإنجليز. وبدأ ناصر الدين شاه سياسة منح الامتيازات الاقتصادية سعيًا إلى إرضائهم.

ولقد كانت الفترة الأولى من عهد ناصر الدين شاه عندما كان أمير كبير الصدر الأعظم في البلاد بداية جيدة إلّا أنّ اغتياله أدى إلى انفراط نظم الأمور وتسلل الضعف والوهن إلى أركان الحكم، وبدأت الدول الأجنبية تستغل هذا الضعف بانتزاع الامتيازات وراح الشاه يبيع البلاد إلى الروس والإنجليز.

وفي هذه الفترة انسلخت عن إيران ومضافًا إلى افغانستان؛ مرووخيوه

---

(1) المصدر نفسه، ص510ـ509.

(2) علي أصغر شميم، ايران در دوره سلطنت قاجار، ص191ـ190.

(3) المصدر نفسه، ص200ـ199.

أيضًا، وتراجعت الحدود الإيرانية إلى ما هي عليه اليوم. وتم توقيع عقود هامة مع روسيا وبريطانيا، من بينها امتيازا «اللوتري» (اليناصيب) و«التنباكو»، وكان الوسيط ميرزا ملكم خان الأرمني[1]، وقد ألغي العقد الأول بعد عودة ناصر الدين شاه إلى طهران بسبب مناقضته الشريعة. أما الثاني فقد أُلغي بعد حراك شعبي وإسناد علماء الدين وإدارتهم لحركة الاحتجاج الواسعة التي وصلت ذروتها بعد صدور فتوى التنباكو الشهيرة التي أفرزت حركة شعبية قوية في إيران والتي عدّها كسروي بداية عصر الصحوة الإيرانية[2].

يمكن أن نستنتج مما ذكر آنفًا أنه إثر الهزائم الإيرانية في حروبها مع روسيا أصبح البلاط الإيراني مسرحًا للمنافسة الشديدة والصراع بين سفيري روسيا وبريطانيا، وقد بلغ النفوذ الأجنبي في البلاد أن تربّع محمد شاه على العرش بإسنادهم ودعمهم له وقمعهم لخصومه، وهكذا الأمر بالنسبة إلى ناصر الدين شاه الذي فقد أمير كبير الصدر الأعظم إثر دسائس ومؤامرات واختيار شخصية بديلة هي في الواقع من صنائع بريطانيا. من هنا يمكن القول إنّه على مدى حكم هؤلاء الثلاثة من ملوك القاجار، بدأ البلاط يتجه نحو الوهن والضعف يومًا بعد آخر وأضحى خاضعًا لنفوذ الدول الأجنبية، وكلما تقدم الزمن على حكم فتح علي شاه كان الضعف يستشري في مفاصل الدولة أكثر فأكثر وتصبح أكثر خضوعًا للنفوذ الأجنبي، على الرغم مما تمتعت به من قدرات إدارية أكثر نتيجة لتأسيس وإصلاح الوزارات.

ب ـ الأمة

كانت الأمة تمرّ بأوضاع مؤسفة للغاية خلال هذه الفترة الخاضعة للدراسة فمن الناحية الاقتصادية كانت حالة الفقر هي السائدة إلى حدّ الإفلاس وعلى الصعيد الاجتماعي كانت الأمة تحت نير الاستبداد وظلم الحاكمين ولم

---

(1) مرتضى الراوندي، **تاريخ اجتماعى ايران**، ص510.

(2) أحمد كسروي، **تاريخ مشروطه ايران**، ص15.

يكن لها أيّ حقوق تتمتع بها، ومن ناحية الرفاه العام فقد كانت تعاني من تصاعد في وتيرة الإصابة بمختلف الأمراض على نحو مخيف، وبسبب ضعف الحكومة سجلت الأمة حضورًا متناميًا في الساحة بقيادة علماء الدين من أجل إصلاح الأوضاع وحماية مصالحها وتمكنت في بعض الأحيان من إلغاء العقود الاستعمارية، وفي هذا الجزء نتحدث عن أوضاع الأمة ومن ثم نتطرق إلى المؤسسة الدينية والعلمائية التي تعد العامل الرئيس لتوحيد صفوف الأمة وتعبئة الشعب في الميادين الاجتماعية والسياسية.

يرى معظم المؤرخين العهد القاجاري أكثر العهود ظلامًا في تاريخ إيران ويجمعون على أنه منذ حكومة فتح علي شاه ونفوذ الأجانب ـ روسيا وبريطانيا ـ في إيران شهدت الأوضاع اضطرابًا وتراجعت الزراعة على نحو مؤسف، وآلت الأراضي الخصبة والصالحة للزراعة لتكون تحت رحمة الإقطاعيين والحكام المحليين وأذناب الحكومة المركزية، وانتشر الفقر والمرض، وضرب القحط بأطنابه في البلاد.

بغية التعرف أكثر على أوضاع الشعب أرى من المناسب أن نلقي نظرة أكثر دقة على الأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية السائدة في تلك الفترة.

يقسّم، كاتوزيان، اقتصاد القرن التاسع عشر في إيران إلى ثلاث فترات هي: (1800 ـ 1850) و (1850 ـ 1870) و (1870 ـ 1890) «الفترة الأولى وكما في السابق تتزامن مع تولي فتح علي شاه ومحمد شاه السلطة، الفترة الثانية وتشتمل على تربع ناصر الدين شاه على كرسي السلطنة (1227هـ/ 1848م)، حوادث مطلع العقد السابع، القحط، ركود سوق الحرير الإيراني، امتياز رويتر الملغى وغير ذلك، في ما تشتمل الفترة الثالثة ما تبقى من عهد ناصر الدين شاه إلى مقتله في سنة 1275هـ/ 1896م»[1].

ووفقا لتقسيم كاتوزيان فإن ظهور الفرقة البابية يعود إلى المرحلة الثانية

---

(1) محمد علي كاتوزيان، اقتصاد سياسي ايران ازمشروطيت تاپايان سلسلة پهلوى.

والثالثة. وتحليله عن الخلفية العامة لنشوء هذه الفرقة هو أن الفترة الأولى وعلى الرغم من الحروب بين إيران وروسيا إلا إنها كانت نسبيا فترة استقرار وثبات، ولا توجد في هذه الفترة اضطرابات داخلية على الرغم مما شهدته إيران في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي من قلاقل اجتماعية كثيرة.

وكان لزيادة وتيرة الضرائب في عهد فتح علي شاه أضرار أقل على استقرار البلاد قياسًا بالفترات السابقة، إلا أنه «وفي كل الأحوال فقد ظهرت آثار هذا العهد المشؤوم غالبًا في أواخره، وقد تمظهرت في ثورات اشتعلت داخل المدن في الغالب خلال العقود 1260/ 1220 والتي يتوهم أنها وقائع دينية حصرًا ويذهب كاتوزيان إلى أنه لا توجد مؤشرات بارزة تكشف عن حصول تغيير ملحوظ في الأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية عما كانت عليه في نهايات القرن التاسع عشر على صعيد الهيكلية الاقتصادية أو الفنية ـ الاجتماعية في البلاد. فما يقارب ٪90 من القوى العاملة (الأيدي العاملة) تشتغل في الزراعة والصناعات اليدوية و10 بالمئة في التجارة والخدمات الحكومية وغير الحكومية والصناعات المدينية؛ أما طرق الإنتاج فقد كانت كلاسيكية، وتراكم رأس المال كان محدودا جدًّا ويؤمن عن طريق رؤوس الأموال الداخلية، أما التسهيلات في البنى التحتية من قبيل توسعة الطرق، والصحة، والاستثمار التعليمي فلم تكن شيئًا يذكر على الرغم من الاستثمار في المجال الأخير كان أكثر إذا ما قيس بغيره من المجالات[1]، وتجدر الإشارة إلى أن الاقتصاد الإيراني في تلك الفترة كان يتمتع بالاكتفاء الذاتي نسبيًّا، وكانت البلاد تستورد سلعًا من قبيل النفط وبعض المواد الغذائية كالتوابل، والسكر، والشاي وأنواع الأقمشة القطنية والصوفية وأيضًا بعض السلع التي ينحصر تسويقها بين الأقلّية الثرية من قبيل السلع الروسية، والصينية والألمانية باهظة الأثمان، والمنتوجات البلورية[2]. إن التقرير الذي

---

(1) المصدر نفسه، ص99ـ98.

(2) محمد علي كاتوزيان، اقتصاد سياسى ايران، ص382.

يورده كاتوزيان عن أوضاع الاقتصاد الإيراني في تلك الفترة يدل على أن الناس كانوا يعيشون في ظروف معيشية مزرية، وإذا كان ثمة رفاه في مكان ما فإنه ينحصر بالطبقة الغليا يعني بمن لهم علاقة بالبلاط والحكومة»، إلا أن البلاد عمومًا كانت تعيش على حافة الإفلاس.

يصف سيد تقي نصر في كتابه: «إيران في مواجهة المستعمرين» الحالة الاجتماعية ـ السياسية في تلك الفترة من الزمن على هذا النحو:

«القاجار كانوا قبيلة فاتحة، استولت على الحكم بقوة السلاح، وعلاقتها مع الشعب علاقة الغالب بالمغلوب، وقد كان جلّ اهتمام القاجار تعزيز سلطاتهم وتحكمهم بالشعب ونهب أكبر ما يمكن من ثرواته. إنهم لم يأتوا من أجل أن يضخوا روحًا جديدة في الثقافة والفنون الإيرانية، ولم يكونوا يحملون هموم الإصلاح في أحوال الناس وتنمية اقتصاد البلد؛ بل إنّهم زعزعوا استقلال الاقتصاد الإيراني من خلال توقيع عقود جلبت العار على البلاد ومنح الامتيازات للأجانب، وكانت مؤسسات البلاد تدار من قبل الأمراء وأبناء الأسرة المالكة، وكان الأمراء لا يعرفون من شؤون الإدارة سوى الحكم المطلق والعمل على تعزيز سلطاتهم ونهب أكثر ما يمكن من أموال الناس، من خلال وسائل الاعتقال وبقر البطون والربط بالحبال والسلاسل وكانوا يتنافسون في ما بينهم في أساليب الغطرسة والشقاوة»[1].

ومن الضروري أن نشير هنا إلى أن ظاهرة بيع المناصب في عهد محمد شاه القاجاري يعني في الفترة التي أعقبت عهد فتح علي شاه قد اتسعت رقعتها وتفاقمت.

ويصف نصر الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في تلك الحقبة الزمنية قائلًا: «... إن ما تؤيده القرائن هو أن الحالة المعيشية للناس في الخمسين سنة الأولى من العهد القاجاري كانت أفضل بكثير مما آلت إليه في السنين

(1) تقي نصر، ايران در برخورد با استعمارگران، ص148ـ147.

التي أعقبت تلك الفترة من الزمن، إلّا أنه في سنة 1280 حدث تطور نوعي في الحالة الاقتصادية وصارت أفضل مما كانت عليه قبل عقود من هذا التاريخ[1]، وقد حصدت الأمراض الوبائية والقحط من أرواح الناس أكثر مما حصدته الحروب والقلاقل الداخلية.

وخلال الفترة بين سنة 1236 حتى سنة 1310 يعني خلال 75 سنة اجتاح وباء الطاعون البلاد 65 مرّة وقتل مئات الآلاف من الناس، وكان في بعض الأحيان يجتاح مناطق واسعة من البلاد وأحيانًا أخرى يضرب مناطق محدودة. وكان القحط هو الآخر من الكوارث التي تعصف بالبلاد، ويلقي بظلاله الكئيبة على الإيرانيين مرّة في كل سنوات عدّة.

وكانت نسبة الوفيات إثر القحط والجفاف أكثر مما كانت تسببه الأوبئة والطاعون. وقد قللت هذه الآفات من عدد السكان مضافًا إلى آثارها في إضعاف معنويات الجيل الذي تلا الجيل المنكوب[2].

إن الصورة التي يرسمها نصر صورة حافلة بالألم والعذاب في تلك الفترة وما كان يعانيه الناس من الظلم والقهر. وفي ظروف اجتماعية واقتصادية كهذه وما أفرزته الهزيمة في الحرب الإيرانية الروسية من تداعيات في تدهور معنويات الشعب الإيراني تتضاعف احتمالات توجه بعض الناس إلى بصيص من الأمل من قبل منقذ البشرية الذي يؤمنون بقدومه ليملأ العالم قسطًا وعدلًا كما ملئت ظلمًا وجورًا. غير أن هذه الأوضاع تؤلف جزءًا من الظروف؛ إذ يتوجب أن نرى كيفية حضور الشعب في الميادين الاجتماعية والسياسية.

ج- العلماء والمؤسسة الدينية

تحمّل علماء الشيعة على امتداد التاريخ دورًا حساسًا ومصيريًّا، خاصّة منذ العصر الصفوي حيث برز الحكم في إيران في إطار دولة شيعية، فقد

---

(1) المصدر نفسه، ص389.

(2) المصدر نفسه، ص390-389.

تمتع علماء الدين بنفوذ واسع جدًّا مكنهم من إيصال آرائهم وأوامرهم إلى المجتمع من خلال ملوك الأسرة الصفوية، والأسرة الحاكمة التي جاءت بعدهم.

وقد أعقب ذلك أن أصبحت مؤسسات اجتماعية حساسة ومصيرية من قبيل المؤسسة التعليمية والتربوية، الاقتصاد، الأسرة والقضاء خاصعة لنفوذ علماء الدين الشيعة المباشر أو غير المباشر.

وقد استمر هذا النفوذ إلى عهد القاجار الذي هو موضوع دراستنا. وفي هذا القسم دراسة لأوضاع العلماء في عهد فتح علي شاه وما تلاه حتى ثورة المشروطة (الحركة الدستورية) لكي نتعرف على مكانتهم في النظام الاجتماعي في تلك الفترة ونقف على حالة الاقتدار لديهم.

يذهب فشاهي إلى أن علماء الدين كان لهم دور أساس في وقائع التاريخ الإيراني في القرون الوسطى، وقد تنامت قدراتهم باضطراد منذ مطلع القرن الثاني الهجري أو الثامن الميلادي، ويرى أن علماء الشيعة قد استمّدوا قوتهم من الآية القرآنية الكريمة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ قائلًا: «إنهم ـ أي علماء الشيعة ـ كانوا ينظرون على طول التاريخ إلى الخلفاء والسلاطين باعتبارهم غاصبين لولاية الأمر والإمامة وأن ولاية الأمر في زمن الغيبة تعود إلى ولاة الأمر»[1].

ويعتبر أن قيام الدولة الصفوية في القرن العاشر الهجري ـ السادس عشر الميلادي ـ من العوامل الأساسية في تنامي قدرات علماء الشيعة.

يقول حامد ألگار في هذا الصدد:

«في مطلع القرن السادس عشر الميلادي وعندما أعلنت الدولة الصفوية

---

(1) محمد رضا فشاهي، واپسين جنبش قرون وسطايى در دوران فئودال، ص47. هذا وتجدر الإشارة إلى أن علماء الشيعة كانوا يرون أن مصداق هذه الآية هم الأئمة المعصومون فقط وليس العلماء. (سلامي)

التشيع المذهب الرسمي في إيران، ارتقى شأن هذا المذهب وكان ذلك منعطفًا كبيرًا في تاريخه، وقد أصبح جزءًا لا ينفك عن إيران التي أصبحت بمثابة قلعة للمذهب الشيعي. ومنذ الدولة الصفوية فصاعدًا اكتسب وجود علماء الشيعة مفهومه ومعناه، ومع هذا فثمة عنصر أساسي من تشيع ما قبل العصر الصفوي يبقى في الخفاء وينتقل إلى عهد القاجار ثم يستمر تتداوله الأيدي يدًا بيد، وهذا العنصر هو عدم حقانية السلطة دون قيد أو شرط»[1].

ويعتقد فشاهي أن أكبر مقام في البلاد بعد الصدر الأعظم هو مقام عالم الدين تحت عنوان «الصدر» أو «صدارت پناه» (ملاذ الصدارة)، ويكون مجلسه في البلاط على يمين الشاه ودون مسنده وكان يدعى ذوى منصب «الصدر» بـ«النواب» يعني نائب الشاه ونائب النبي (ص)، وله في كل الولايات والمدن معاونين ووكلاء يدعى الواحد منهم الـ«مدرس» ولا يحق للحكام إصدار أي حكم من دون أخذ رأيهم أو فتواهم»[2]، معتقدًا أنه «بعد سقوط الدولة الصفوية وسيطرة نادر شاه أفشار على الحكم تراجع نفوذ علماء الدين بشدّة، فقد قام نادر شاه بمصادرة الموقوفات أو الممتلكات الدينية لصالح الحكومة وكان أكبر همّه الحدّ من نفوذ علماء الدين»[3].

ويرى فشاهي أن هذا النهج استمر في عهد القاجار وخاصّة في زمن «آغاسي» الصدر الأعظم في عهد محمد شاه. ومع ذلك، فإن هذه الطبقة الاجتماعية ظلت حتى تلك اللحظة القوّة الاجتماعية الأساسية ولعلها في طليعة القوى الاجتماعية.

يقول فشاهي بهذا الصدد: «إن الجهاز العظيم للفقه الشيعي كان قد مكنهم من التدخل المباشر في جميع القضايا السياسية والاجتماعية»[4]،

---

(1) .حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص10ـ9.

(2) . محمد رضا فشاهي، واپسين جنبش قرون وسطايى در دوران فئودال، ص49ـ48.

(3) .المصدر نفسه، ص49.

(4) .المصدر نفسه، ص50ـ49.

معتقدًا أنه «خلف هذه القدرات الدينية العظيمة تكمن قدرات اقتصادية عظيمة، من قبيل الأراضي الزراعية الواسعة وسائر الموقوفات أو الأموال الدينية المنقولة وغير المنقولة مثل المستغلّات في المدن، والضرائب الدينية كالخمس والزكاة وسهم الإمام و... التي كانت تحت تصرفهم»[1].

ويقدم ألگار تفسيرًا آخرًا عن مسار الوقائع ويحلل العلاقة بين الحكومة والمؤسسة الدينية على نحو مختلف، فقد كتب حول موضوع العوامل العامة التي تحدد توجه علماء الدين إزاء الحكومة قائلًا:

«يلاحظ أن الشيعة ينكرون حقانية السلطة الدنيوية وأن غيبة الإمام قد أخرجت كل السلطة الحقيقية عن ساحة الوجود. وعام 1501 للميلاد عندما تأسست الدولة الصفوية فإن إنكار السلطة الدنيوية بقي يكتنفة الغموض إلى حدٍّ ما بسبب ادعاء الملوك الصفوية انتسابهم إلى الأئمة وأيضًا بسبب أفول البواعث الصفوية في مفهوم الحكم. وفي الوقت نفسه ظهر فريق من علماء الشيعة وإن لم يبلغوا السلطة والمرجعية النهائية، لكنهم حصلوا تدريجيًّا ومن خلال القيام بالواجبات الدينية على السلطة الحقيقية، باعتبارهم نوابًا عامّين للإمام صاحب الزمان (ع) في أوساط الأمة. وقد تضاعف التقدم في مكانة العلماء منذ سقوط الدولة الصفوية وحتى إرساء دعائم الحكم القاجاري»[2].

ويذهب ألگار إلى وجود عاملين أثّرا في تنامي قدرة العلماء في العهد القاجاري «أولهما عامل ظهور حالة من التكامل في الفقه الشيعي الذي رسّخ دور المجتهد في هداية الناس وحتى في إدارة المجتمع»[3]، والعامل الثاني كما يرى أن حكومة القاجار كانت تمتلك ذات التصورات الصفوية في ما يخص ماهية سلطة الحكم، إلا أن القاجار كانوا محرومين من نصف الحقانية التي كانت تتمتع بها الدولة الصفوية وهي أن الصفويين كانوا

---

(1) المصدر نفسه، ص50.

(2) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص32_31.

(3) المصدر نفسه، ص31.

يعتبرون أنفسهم من نسل الأئمة. طبعًا لم يكن باستطاعة العلماء أن يطلبوا من الحكومة صرف أنظارها عن السلطة؛ ولكنهم يتوقعون منها أن تقوم بذلك ولو على نحو شكلي والتظاهر بحالة الانقياد للعلماء والانصياع[1] لأوامرهم.

وضمن إشارته إلى دور العلماء الهام منذ تأسيس الحكم القاجاري وحتى ثورة المشروطة يقول ألگار: «واكب تأسيس الحكومة القاجارية تقريبًا ظهور علماء بارزين وخاصّة في العتبات المقدسة في كربلاء والنجف الاشرف، وبدأت دراسات دينية تجديدية كرّست من مكانتهم ومواقعهم على امتداد القرن التاسع عشر. ووجدت الميول الذاتية في سلطة الشيعة تناميًا حادًّا في العهد القاجاري وتركبت مع عوامل قادمة إلى إيران من العالم الخارجي ليتمخض عن ذلك صراع ونزاع مستمر بين العلماء والحكومة»[2].

ولكل من هذين الكاتبين رؤيته المختلفة ونظريته الخاصّة في التفسير والتحليل الاجتماعي لأوضاع العلماء في إيران، إلا أنه وبالنظر إلى القدر المتيقن من آرائهما يمكن القول إنّ علماء الشيعة في إيران كانوا يتمتعون بنفوذ واسع النطاق وإن هذا النفوذ شهد تصاعدًا خلال حكم الدولة الصفوية واكتسب الصفة الرسمية. ويرى فشاهي أن هذه السلطة كانت تستند إلى القاعدة الاقتصادية التي يمتلكها العلماء، أما ألگار فينسبها إلى عقائد الشعب وتطوّر المناهج العلمية لدى العلماء. فإذا لم نشأ أن نوجد علاقة العلة والمعلول بين ظواهر القاعدة الاقتصادية، عقائد الشعب، تطور المناهج العلمية والاقتدار السياسي، فإنه بالإمكان ومن خلال النظر إلى الشواهد التاريخية أن نجمع بين آراء هذين الكاتبين ووجهات نظرهما. فالمؤسسة الدينية بما كانت تمتلكه من مصادر مالية خاصة من بينها الموقوفات والحقوق الشرعية، وما حصل من تحول في العلوم الدينية الذي

(1) المصدر نفسه، ص32ـ31.

(2) المصدر نفسه، ص32.

يعد أمرًا بديهيًا تؤيده الشواهد التاريخية الموجودة، مضافًا إلى إيمان الناس بالعلماء؛ إن هذه العوامل الثلاثة جميعًا تكمن وراء نفوذ المؤسسة الدينية وتنامي سلطتها. فعقيدة الناس الدينية تدفع بهم إلى تقديم الحقوق الشرعية وتسليمها إلى العلماء فينجم عن ذلك أن تتكوّن لهم قدرات اقتصادية، كما إنّ إيمان الناس بمراجع التقليد واعتبارهم نوابًا للإمام صاحب الزمان وتطور المناهج العلمية لديهم قد عمق من منطق اتّباع أحكام العلماء. من هنا، فقد كان للعلماء اقتدار في مستوى اقتدار الحكومة إذا لم نقل إنه كان يتفوق عليه كما تؤيد ذلك الشواهد التاريخية في حركة التنباكو على سبيل المثال.

وخلال الفترة التاريخية لموضوع دراستنا تعّد المؤسسة الدينية أوسع المؤسسات الاجتماعية نطاقًا على الإطلاق حتى إن المؤسسة السياسية هي الأخرى لم تكن تضاهيها أبدًا.

ويمتد نفوذ هذه المؤسسة من أعلى نقطة في الهرم السياسي للبلاد إلى قلوب الشيعة فردًا فردًا في إمامة صلواتهم وإقامة مجالس العزاء والمآتم. حتى الشاه الذي لم يكن مجتهدًا فإنه يتوجب عليه ووفقًا لأصول الفقه الشيعي أن يكون مقلدًا مرجع التقليد[1].

ويتركز نفوذ العلماء في تلك الفترة الزمنية في المدن إلّا أنهم كانوا أيضًا يتمتعون بنوع من المحبوبية في الأوساط العشائرية، «... كان نفوذ العلماء في المرحلة الأولى متغلغلًا بين سكان المدن وفي تلك البيئة المدنية، غير أنّ اتصالات جرت بين العلماء وبعض القبائل وخاصة في إقليم خراسان ما يدلّ على أن العلماء كانوا يتمتعون بنسبة من المحبوبية بين العشائر أيضًا، وأن هذه العشائر تعتبر العلماء خير من يمثلها في مصالحها»[2].

كانت المؤسسة الدينية في العهد القاجاري تحت نفوذ العلماء، واحتلال

(1) **Exploring the Pattern of Islamic Social Movments: Four case studies, a Ph.D Thesis,** P145.

(2) حامد ألگار، نقش روحانيت پیشرو در جنبش مشروطیت، ص74.

المراكز في هذه المؤسسة يتم بسمة العلم الديني. وكانت المساجد والجهاز التعليمي والجهاز القضائي يدار من قبل علماء الدين، فهم من يدير المراسيم الدينية وينظمون الشؤون الفردية والاجتماعية للناس من خلال القوانين والضوابط الدينية[1]. وكان أقوى الشرائح التي اتحدت مع العلماء هم تجار البازار[2] وعادة ما كان في محافظة أو ولاية مجتهد بارز يشرف على المؤسسات الدينية وشؤون الناس في تلك الولاية. وعادة ما تقدم الصدقات والحقوق الشرعية إليه كما يتم صرفها بإشرافه. وكانت مهمة التشريع والفصل في الدعاوى الاجتماعية والاقتصادية تقع على عاتق علماء الدين وكذا مسؤولية المحاكم الشرعية[3]، ويتمتع العلماء باحترام كبير لدى الناس وكانت لهم علاقة وطيدة مع جميع شرائح المجتمع.

وتذهب آن لمبتون إلى أن طبقات المجتمع المختلفة بما في ذلك التجار، والحرفيين (الصناعيين) والمزارعين، كانت مرتبطة ومحتاجة إلى علماء الدين على صعيد بيان أحكام التجارة وتعليم أبنائها وسائر الشؤون الاجتماعية من قبيل الزواج والمشاركة في المراسيم المختلفة، وترى في الوقت نفسه أن تأمين مصادر الدخل لعلماء الدين كان يتم من خلال هذه الشرائح نفسها[4].

د ـ العلاقة بين الحكومة والأمة

ذكرنا في ما مضى، أن المجتمع الإيراني مجتمع ديني، وكان مراجع التقليد يعدون القادة الحقيقيين للأمة في شؤونها الاجتماعية والاقتصادية وفي مجال التشريع والقضاء وتسيير أمور الناس.

---

(1) المصدر نفسه، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص336.

(3) سعيد زاهد زاهداني، مبانى روش تفكر اجتماعى در اسلام، ص145ـ144.

(4) آن لمبتون، ايران در دوره قاجار، ص281.

وقد كان المراجع الملاذ الوحيد للناس؛ بل وحتى بعض المسؤولين الحكوميين لحمايتهم من دكتاتورية الشاه وسياساته الظالمة، «وعلى هذا الأساس، فإن قوّة الطبقة العلمائية كانت القوة المقاومة الوحيدة في مواجهة نظام الحكم الملكي»[1].

كانت العلاقة بين الحكومة والأمة في عهد فتح علي شاه أفضل من غيره من ملوك القاجار الآخرين، فقد كان يهتم بعلاقته مع العلماء ويسمح لهم بالتدخل في بعض الشؤون، كما فتح نافذة صغيرة لرفع الشكاوى والحدّ من مديات الاستبداد الملكي أمام الناس. أما في عهد محمد شاه فقد اتسعت الهوّة بين الحكومة والشعب، وكان الأخير في الحقيقة من صنائع الأجنبي وتحديدًا سفيري روسيا وبريطانيا، وبسبب توجهاته الصوفية فقد كان ينفر من العلماء الأصوليين الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية قيادة الأمة فكريًّا واجتماعيًّا، وهكذا تفاقم نفور الأمة إزاء الجهاز السياسي للحكم القاجاري.

وما هو مسلّم به هو أن حضور علماء الشيعة في الساحة السياسية- الاجتماعية إبان العهد القاجاري كان يتروح بين الشدّة والضعف، خاصّة في عهد فتح علي شاه خلال السنوات بين 1797 إلى 1824 ميلادية (1212 ـ 1249 هـ.ق)؛ إذ «نشهد توسعًا للبلاط والحياة الإدارية وتدخلًا واسعًا للعلماء الكبار في الحياة العامة»[2]، «فقد تزايد نفوذ العلماء خلال هذه الفترة الزمنية في الحياة السياسية الاجتماعية، وكان الشاه يحرص على إرضائهم؛ ما أفضى إلى تنامي قوّتهم ونفوذهم. وكانوا عادة ما ينجحون في استشفاعهم والتوسط لدى الشاه في إصدار فرامين العفو عن الأمراء المشاغبين أو الناس المقهورين ورفع الظلامة عنهم»[3].

وقد شهد عهد فتح علي شاه زيادة في وتيرة بناء المساجد وتزيين

---

(1) المصدر نفسه، ص368.

(2) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص63.

(3) المصدر نفسه، ص63.

المراقد، كما صدرت مؤلفات دينية عدّة بعضها كتب بتوصية مباشرة من الشاه أو كانت مهداة إليه.

وقد انتقل العديد من العلماء إلى العاصمة طهران لكي يكون الشاه على اتصال بهم والتشرف بلقائهم والإعراب عن مودّته لهم. وكان الأمراء والوزراء لا ينفكون عن محاولات استرضاء العلماء وبذل ما بوسعهم من مساعي من أجل أن يثبتوا لهم أنهم لا يقلّون تدينًا عن غيرهم[1]، «وقد بلغ مستوى تأثير العلماء على فتح علي شاه حدًّا أنهم تمكنوا من صرف الشاه مرّتين عن قراره بالهجوم على مشهد التي استولى عليها نادر ميرزا أفشار[2]، وكانت المخصصات المالية للشاه من أجل بناء المساجد وتزيين المراقد مستمرة، وكذلك المخصصات المالية للعلماء وهداياه لهم هي الأخرى معروفة. وفي مطلع عهده أصدر فرمانًا بتعيين ملّا إسماعيل المازندراني في منصب قاسم الصدقات[3]، كما بعث في سنة 1222هـ.ق آقا محمد إبراهيم شيخ الإسلام الخوئي إلى إسطنبول مع رسالة تهنئة بمناسبة جلوس السلطان مصطفى الرابع على عرش الإمبراطورية العثمانية[4]، وفي أواخر حكمه بعث ملّا علي أصغر ملّا باشي بمعية هولاكو خان بعنوان: «وزير كرمان» إلى هناك في مهمة مشابهة أيضًا[5].

يرى ألگار أن أحد عوامل نفوذ علماء الدين يكمن في سلوك الشاه نفسه، فقد كان الشاه يقوم ببعض الأعمال الدينية من أجل الحصول على تأييدهم له، فكان يوافق على شفاعتهم.

وتقدم بطلب إلى الشيخ جعفر النجفي في أن يأذن له في الحكم، فجعله الأخير نائبًا له شرط أن يعين في كل فوج من القوات العسكرية مؤذنًا، وأن

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص66.

(3) رضا قلي خان هدايت، **روضه الصفاى ناصرى**، ص345.

(4) المصدر نفسه، المجلد التاسع، ص440.

(5) المصدر نفسه، المجلد التاسع، ص44.

يعين في كل فرقة عسكرية إمامًا للجماعة وأن يعظ أسبوعيًا. يقول فتح علي شاه: «سلطتنا بالنيابة عن المجتهدين وجهدنا مبذول في خدمة الأئمة الهادين المهتدين».

يقول مؤلف «قصص العلماء»: «لقد كان فتح علي شاه مريدًا للسيد محمد الطباطبائي مخلصًا له تمام الإخلاص وكان يطيعه في كل الأمور». يقول ألگار بهذا الصدد: «إن انصياع الشاه وانقياده مع أن سلطته كانت في ماهيتها استبدادية تكشف عن إحساسه بتفوق علماء الدين (المؤسسة الدينية) وعن إدراكه مكامنهم»[1]. مع الإشارة بطبيعة الحال إلى أن السبب وراء احترام الحكومة لعلماء الدين يمكن أن يكون من أجل كسب تقدير الناس للحكومة واحترامها.

ويقدّم ألگار فرضية أخرى حول الاحترام الذي يكنّه فتح علي شاه للعلماء ومعاملته لهم بإجلال بأنه بداية نهضة حيث حضور المجتهدين في العاصمة واجتذاب القابليات الأدبية في الندوات الخاقانية وبناء المساجد وأضرحة الأولياء وإزالة النقوش البارزة للشاه على الأسلوب الساساني في كمركوهي في ضواحي مدينة الري كانت من تجليات هذه النهضة[2].

من جهة كان فتح علي شاه قد أعرب عن ولائه العميق للشيخ أحمد الأحسائي مؤسس الفرقة الشيخية بحيث إنه بعد إقامة الشيخ أحمد في يزد وذيوع صيته في أنحاء البلاد وبلوغ خبره إلى مسامع الشاه، قام الأخير ووفقًا للعادة بتوجية دعوة إلى الشيخ الأحسائي لزيارة البلاد.

ويرى ألگار أن لهجة الدعوة تشتمل على مفردات الولاء والإخلاص أكثر من سائر الدعوات الموجهة للعلماء. يقول مرتضى چهاردهي مؤلف

(1) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص79ـ78.

(2) المصدر نفسه، ص102ـ101.

كتاب الأحسائي عن تلك الدعوة: «يستشف من هذه الدعوة في الواقع أن الشاه يعتقد أنّ طاعة الشيخ واجبة ومخالفته توجب الخروج عن الدين»[1].

وقد جاءت هذه الدعوة في وقت كان فيه الشيخ الأحسائي في ذروة مجده بما كان لديه من كبار الأساتذة المبرزين وقد ملأ صيته آفاق البلاد.

غير أن بيان هذه النكته من قبل الشاه الذي يحكم بالنيابة عن علماء الشيعة يشير بوضوح إلى مستوى الاهتمام والاعتناء الذي يوليه الشاه إلى العلماء الأصوليين ودورهم السياسي. ويجب أن ننتبه هنا إلى أن إعراب الشاه عن ولائه واحترامه للشيخ الأحسائي كان قبل إعلان العُلماء والمجتهدين الأصوليين موقفهم منه وتمييزه الواضح مع أتباعه عن المجتمع الشيعي.

وعلى أيّ حال واستنادًا إلى ما ورد آنفًا، نجد أن المؤسسة الدينية والعلمائية كانت تتمتع بمكانة رفيعة وكانت تؤدي دورًا كبيرًا في عهد فتح علي شاه.

من هنا، فإن القيام بأي عمل إصلاحي أو تجديد اجتماعي سوف يحظى بتأييد شعبي إذا ما اقترن باسم الدين. وقد ضاعف الدعم السياسي للدين من اقتداره ونفوذه وضاعف من الإبداع والتجديد الديني.

ومن الطبيعي أيضًا أن يستغل هذا المجال السياسي نفسه في إيجاد البدع وأن تستأثر بمساحة واسعة من هذا المجال، ويبدو أن حركة الشيخية استفادت من هذه الأوضاع السياسية لتطرح نفسها.

فإذا كان عهد فتح علي شاه قد شهد اهتمامًا بأضرحة الأئمة وأضرحة ذريتهم فإن الاهتمام في عهد محمد شاه قد اتجه صوب أضرحة العرفاء من قبيل الشيخ فريد الدين العطار، الشيخ محمود الشبستري وشاه نعمت الله ولي[2]، وهكذا تم الاعتراف العام بالتصوف أو الصوفية واتسعت الهوة بين

---

(1) المصدر نفسه، ص95.

(2) المصدر نفسه، ص154 ـ 153.

علماء الأصول والسلطة[1]، وفي عهد ناصر الدين شاه تزايدت المسافة بين السلطة والأمة، وأفضى انصراف الشاه إلى توقيع العقود مع الدول الأجنبية إلى أن تصبح البلاد ومصيرها رهن هذه الدول، وشيئًا فشيئًا بدأت المعارضة لسياسة الشاه تأخذ منحى المواجهة ضد إبرام العقود الموقعة، وتبلورت فكرة تحريم بعض السلع الأجنبية[2] والتي وصلت ذروتها في قضية تحريم التنباكو؛ إذ اتحدت الأمة بأسرها في مواجهة السلطة. وقد أعقب الانتصار الساحق لعلماء الدين في مسألة نهضة التنباكو أن ضاعفت السلطة من ضغوطها على المؤسسة الدينية، ففي عهد مظفر الدين شاه تعرض أحد المجتهدين للضرب بطريقة الفلقة[3]، وقد أفضى الاصطفاف المتقابل بين الطرفين إلى تبلور إرهاصات الثورة الدستورية (ثورة المشروطة).

تصف لمبتون العلاقة بين الدولة والعلماء والشعب في القرن التاسع عشر بما يأتي:

«كان موظف الحكومة ومن أجل جمع الضرائب وإرسال الجنود على اتصال في الغالب مع المجتمع. ولم يكن هناك أي نوع من الحسّ الاجتماعي يربط بينهم وبين الشعب. من جهة أخرى كان العلماء على اتصال دائم مع المجتمع، كما إنّ القوانين في مجال الشؤون الفردية تصدر عنهم فالقبالة أو الوثائق والمستمسكات الخاصّة بالملكية تنظم وتؤيد من قبلهم، مضافًا إلى الفصل في الدعاوى وحلّ المشكلات والنزاعات. وهكذا، بالنسبة إلى الشؤون التجارية فهي بحاجة إلى من ينظم مستنداتها القانونية، فهم يمثلون المرجعية في هذا الميدان وكذا التعليم فهو يتركز يشكل أساس في أيديهم، إلى جانب المراسم ذات الصلة بالميلاد والزواج والموت، هذا كلّه كان يتم

(1) المصدر نفسه، ص154.

(2) مظفر نامدارا، رهيافتى بر مكتبها وجنبش هاى سياسى شيعه در صد سال أخير إيران، ص240ـ236.

(3) المصدر نفسه، ص55ـ54.

عبر العلماء مضافًا إلى إقامة المراسم الدينية من قبيل مجالس العزاء والوعظ في شهري محرم وصفر والتجمعات في شهر رمضان المبارك التي تؤلف الحياة الرتيبة للناس العاديين، وكانت الطبقة الدينية على علاقة كاملة بها. وعليه، فإن الناس كانوا بطبيعة الحال ينشدون تحقيق أمانيهم وتطلعاتهم والأكثر من هذا أمنهم الاجتماعي من علماء الدين لا من موظفي الدولة والعاملين فيها»[1].

وفي تلك الفترة كان أفراد الشعب يتعرضون للقمع الحكومي في كل صعيد ولم يكن لديهم أي حق قانوني وسياسي، وكانت السياسات الحكومية تشكل تهديدًا لمكانة العلماء.

وكان التجار الذين يعدون الشريحة الثانية من طبقة العوام يعانون من ضغوط ضرائبية جديدة ومن معاملة سلطوية فظّة يمارسها الحاكمون، وهكذا الوضع بالنسبة إلى شرائح المجتمع الأخرى التي تتعرض إلى حالات وأساليب عدّة من القمع الرسمي.

ففي الولايات ـ فارس نموذجًا ـ كان الحكام يصادرون الأراضي من مالكيها وينتزعونها انتزاعًا من دون اعتبار لحقوقهم المشروعة[2].

وفي تلك الفترة كانت المناطق الريفية تحتضن 80٪ من مجموع السكان وتبلغ نسبة الضرائب المفروضة عليهم من 30٪ إلى 40٪[3]. بعبارة أخرى: كان الشعب في تلك الفترة الزمنية يمرّ بظروف عصيبة حتى يمكن القول إنّ الظلم الذي كانت تمارسه السلطة وبالحقيقة الشاه وحاشية البلاط المرتبطة به يفوق جميع التصورات ويتجاوز كل الحدود.

ويمكن القول بشكل عام إن الهوة بين الأمة والسلطة كانت في اتساع

(1) آن لمبتون، ايران در دوره قاجار، ص283.

(2) أحمد كسروي، تاريخ مشروطه ايران، ص52.

(3) Homayoon Katouzian, **The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-Modernism, 1926-1979**, p33.

مستمر بدءًا من عهد فتح علي شاه وحتى السنوات الأخيرة من عهد ناصر الدين شاه. فقد كان العامة يعانون من فقر مدقع وبؤس شديد ويعيشون تحت نير ظلم أركان الحكومة القاجارية وجورها؛ التي لم تكن تقيم اعتبارًا للناس ولا ترى لهم حقوقًا.

في مطلع تلك الفترة كان لشفاعة علماء الدين دور مؤثر في رفع الضغوط عن بعض المسؤولين في النظام؛ بل وحتى الأمراء، ولكن هذا النفوذ راح يتراجع تدريجيًا حتى بات علماء الدين لا يأمنون على أنفسهم من قهر بعض مفاصل الحكومة لهم.

وفي فضاء كهذا وفي ظروف كهذه، نشأت بعض الفرق المختلفة بدءًا من الشيخية إلى البهائية وتمكنت من اجتذاب الأتباع لها.

فقد استندت الشيخية في نموها في البداية إلى اقتدار الحكومة لتؤسس لها مدرسة تصنف في الطرف المقابل تمامًا اقتدار علماء الدين (المؤسسة الدينية). فقد استثمر الباب الأوضاع المؤسفة التي يعيشها أفراد المجتمع وإعلانه عن قرب ظهور إمام الزّمان (ع) الذي سيصلح شؤون الناس جميعًا، وقادَ بعض حركات التمرد ضدّ الحكومة، وواجه القوّتين الأساسيتيْن في البلاد معًا، وحاول أتباعه اغتيال مُعارضيه بمَن فيهم ناصر الدين شاه؛ الأمر الذي تسبّب في نَفي أعوانه وجماعته خارج إيران، فاستطاعت البهائية النموّ والتطوّر ثانية في المناطق التي كانت خاضعة للإمبراطورية العثمانية، مثل فلسطين؛ وذلك بدَعم بعض الدول الاستعمارية وحمايتها وعلى رأسها بريطانيا.

وهذا ما استوجب طرد أتباع البابية من إيران لتنمو الحركة البهائية في ما بعد خارج البلاد.

المقالة الثانية: القوى الأجنبية ودورها في نشوء البهائية وانتشارها

وسؤالنا في هذه المقالة هو كيف كان اصطفاف القوى الأجنبية في إيران وكيف ترسّخ نفوذها في البلاد؟

وفي المقابل ما هو موقف قوى الاقتدار الداخلي ونفوذها وكيفية أدائها. ودورها في مجال الفرق موضوع الدراسة؟

على الرغم من كون إيران الدولة الوحيدة من بين الدول الآسيوية والإفريقية التي لم تسقط تحت نير الاستعمار المباشر، إلا أن نفوذ القوى الاستعمارية كان حاسمًا على مدى سنين متمادية. ونتطرق في هذا القسم إلى كيفية حصول هذا النفوذ ونطاقه في تلك الفترة من العهد القاجاري إلى ما قبل اندلاع ثورة المشروطة؛ ذلك أن بيان هذا الموضوع واستكشاف مجالاته يلقي الضوء على الدور الأجنبي في تعزيز الفرق وإسنادها أو إيجادها من قبيل الشيخية والبابية والبهائية.

إن ظهور الرأسمالية في الغرب وسيطرة حُمّى مُضاعفةِ الثروةِ بأي طريق ممكن، أدى بالدول الصناعية وبحسب قدراتها ومستوى إمكاناتها وحجمها إلى أن تفكر بالتمدد عالميًا، والنفوذ إلى دول العالم المختلفة بحثًا عن المواد الأولية والأسواق الاستهلاكية.

وكانت الدول التي نفذت إلى الشرق الأوسط وجنوب آسيا ـ إبان فترة هذه الدراسة ـ فرنسا وبريطانيا اللتين ما انفكتا تطرقان جميع الأبواب بحثًا عن سوقٍ لمنتجاتهما. وقد تمكن الإنجليز من النفوذ إلى شبه القارة الهندية وبذلوا جهودًا كبيرة لترسيخ هذا النفوذ؛ إذ أشعلوا ـ على سبيل المثال ـ نار الحرب بين إيران وأفغانستان من أجل أن تحكم سيطرتها على الهند بسهولة؛ ففي عام 1213هـ.ق قرر زمان شاه، حاكم أفغانستان، الهجوم على إقليمي السند والبنجاب، فأقنعت بريطانيا بقيادة اللورد لسلي مهدي قلي خان ـ ممثل الشركة التجارية الإنجليزية (شركة الهند الشرقية) في بوشهر ـ بالتوجه إلى البلاط الإيراني وعرض على الشاه فتح علي أن تثني إيران زمان شاه عن

مهاجمة شمال الهند[1]. ومن أجل صرف زمان شاه عن قرار الهجوم، وجه فتح علي شاه جيشًا لمحاصرة مدينة هرات وإجبار حاكم أفغانستان على ترك مهاجمة الهند[2].

وفي عام 1800 ميلادية المصادف لسنة 1215 هجرية قمرية وصل السير جون ملكوم إلى إيران ممثلًا عن شركة الهند الشرقية، ووقع اتفاقية مع فتح علي شاه، تقضي بردع إيران زمان شاه حاكم كابل وأركان جيشه عن الهجوم على الهند. وفي حالة هجوم الأخير، فإنه يتعين على إيران عدم التضامن معه ومساندته. ولا يحق لإيران أن تتصالح مع أفغانستان. وفي المقابل، لا تمتنع بريطانيا عن تقديم المساعدات العسكرية والمالية إلى إيران في حال هجمت أفغانستان أو فرنسا على أراضيها[3].

وأخيرًا، وبعد ثلاث سنوات من المعارك أي في عام 1216هـ.ق، أطيح بزمان شاه ليخلفه شقيقه محمود على حكم أفغانستان بدعم ومساندة من إيران[4].

وخلال هذه الفترة أخفق نابليون في حملته العسكرية على بريطانيا وتحديدًا إنجلترا، فأراد تركيعها من خلال احتلال الهند؛ الأمر الذي يتطلب منه الحصول على موافقة الدولة الصفوية والإمبراطورية العثمانية.

كانت إيران منشغلة تمامًا في حربها ضد روسيا وكانت تتطلع إلى العون الأجنبي من أيّ دولة، وكان فتح علي شاه يائسًا من الدعم الإنجليزي؛ لأن بريطانيا عقدت اتفاقًا مع الروس ضد فرنسا، وهنا استغل نابليون بونابرت الأوضاع المأساوية لإيران وعقد معها معاهدة «فينكن شتاين» في عام 1222هـ.ق، وقد تعهدت فرنسا في هذا الاتفاق لإيران بتقوية وإعادة تنظيم

(1) مرتضى الراوندي، **تاريخ اجتماعى ايران**، ج2، ص488.

(2) علي أصغر شميم، **ايران در دوره سلطنت قاجار**، ص71.

(3) المصدر نفسه، ص71.

(4) مرتضى الراوندي، **تاريخ اجتماعى ايران**، ج2، ص488.

قواتها العسكرية وإرسال شحنات من السلاح؛ بنادق ومدافع ومهندسين خبراء ومدرّبين. أما إيران فقد تعهدت بمساعدة فرنسا في حربها ضد الإنجليز والروس وبدأت إيران الوفاء بالتزاماتها إزاء فرنسا بدفع الأفغان الذين يعيشون في المناطق الخاضعة لنفوذها بالهجوم على الهند إحدى مستعمرات بريطانيا[1].

وعقد نابليون اتفاقية سلام مع روسيا في سنة 1223هـ.ق، وخلافًا لكل التزاماته تجاه إيران استدعى بعثته العسكرية في إيران؛ ما دفع الأخيرة وعبر أحد مسؤوليها الحكوميين إلى إرسال مذكرة احتجاج بسبب انتهاك فرنسا بنود المعاهدة.

وقد سطر المذكرة الاحتجاجية؛ ميرزا شفيع، ونص الرسالة يعكس بوضوح سذاجة الساسة الإيرانيين وزعماء القاجار وجهلهم بالمعادلات السياسية والأوضاع السائدة عالميًّا والألاعيب السياسية التي تحيكها الدول الاستعمارية.

وقد جاء في ختام المذكرة الاحتجاجية ما يأتي:

«كيف ارتضت حكومتكم الخالدة لنفسها ارتداء ثوب الغدر وعدم الوفاء بالعهد الذي هو أسوأ العيوب؟»[2].

بعد هذه الرسالة وما فيها من تذكير بالمبادئ الأخلاقية جاء الجواب الفرنسي يذكر فيه أن سبب انتصار روسيا يعود إلى غدر الزعماء الإيرانيين والحكومة الإيرانية[3].

وقد استغل الإنجليز هذه الفرصة ومهدوا الظروف لطرد الجنرال جاردن الفرنسي وأرسلت بريطانيا السير هارفورد جونز الذي تعهد لإيران تنفيذ جميع التزاماتها السابقة مضافًا إلى دفع مبلغ مئة وعشرين ألف جنيه

---

(1) علي أصغر شميم، **ايران در دوره سلطنت قاجار**، ص63.

(2) مرتضى راوندي، **تاريخ اجتماعى ايران**، ج 27، ص491.

(3) المصدر نفسه، ص492ـ491.

استرليني سنويًا إلى إيران وإرسال ضباط إنجليز لتدريب الجيش الإيراني[1].

وهكذا، تمكنت بريطانيا ومن دون حرب وإراقة الدماء من مضاعفة وجودها وترسيخ نفوذها، واستعادة علاقتها الوطيدة مع إيران بعكس علاقة الأخيرة مع فرنسا التي تراجعت بشدّة؛ بل قطعت. وفي عام 1224هـ.ق أعلنت إيران إلغاء جميع اتفاقياتها مع الدول الأجنبية التي تتقاطع مع المصالح البريطانية[2]، كانت أكثر الدول نفوذًا في إيران بعد فتح علي شاه هي روسيا وبريطانيا. فقد افتتحت روسيا سفارتها الدائمية في طهران بعد التوقيع على اتفاقية «تركمانچاى»، وبعدها بادرت بريطانيا إلى هذه الخطوة نفسها.

بسبب هزيمة إيران في الحرب الإيرانية الروسية حصل الروس على امتيازات عدّة وحذا حذوهم الإنجليز في الحصول على امتيازات، فاحتلوا جزيرة خارك وهاجموا مدينة بوشهر الساحلية وقد تصدّى السكان المحليون بقيادات وطنية ودينية وخاضوا معارك ما عرف في التاريخ بـ «تنگستان»، انتهت بانتصار الإنجليز، وقد ضغط الإنجليز على ناصر الدين شاه واضطروه إلى الموافقة على انفصال أفغانستان عن إيران[3]، وأضافت بريطانيا امتيازات جديدة إلى ما حصلوا عليه، من بينها تأسيس البنك الشاهنشاهي وحرية الملاحة في نهر كارون[4]. كما تم توقيع اتفاقية «رويتر» في هذه الفترة، غير أن الضغوط التي مارسها العلماء ـ ملّا علي كني والشيخ صالح عرب ـ والروس عبر سفارتهم أدت إلى إلغاء هذه الاتفاقية[5].

---

(1) علي أصغر شميم، ايران در دوره سلطنت قاجار، ص76ـ73.

(2) مرتضى راوندي، تاريخ اجتماعى ايران، ج2، ص490.

(3) عبد الرضا هوشنگ مهدوي، تاريخ روابط خارجى ايران، از ابتداى دوران صفويه تا پايان جنگ دوم جهانى، ص276.

(4) علي أصغر شميم، ايران در دوره سلطنت قاجار، ص246ـ243.

(5) عبد الرضا هوشنگ مهدوي، تاريخ روابط خارجى ايران، از ابتداى دوران صفويه تا پايان جنگ دوم جهانى، ص289.

أما امتياز تأسيس البنك الشاهنشاهي والتنقيب عن المعادن عدا الأحجار الكريمة فقد كان من نصيب الإنجليز[1].

وقد دخلت روسيا بعد احتلالها أجزاء واسعة من شمال إيران في منافسة شديدة مع بريطانيا وحصلت على امتيازات عدّة من قبيل تأسيس بنك التسليف الروسي، الصيد في مياه بحر الخزر، تأسيس خطوط التلغراف بين الكساندروفسكي وطهران، تأسيس خط حديدي بين بندر أنزلي وقزوين ثم همدان وكذا الحصول على موافقة البلاط لتشكيل فوج القزاق المستقل، وفي الحقيقة، من أجل فرض الهيمنة الروسية من خلاله على القوات العسكرية الإيرانية[2].

ويستشف من خلال هذه الامتيازات الممنوحة أن الحكومة الإيرانية باتت ذليلة في مواجهة الروس والإنجليز ولم تكن تستطيع مقاومة التكالب والجشع الذي تمارسه بريطانيا وروسيا.

وكان الإنجليز والروس يمارسون ابتزاز إيران والحكومة الإيرانية بكل وقاحة وينتزعون الامتياز تلو الامتياز. بحيث عندما يعجزون عن الوفاء بالتزاماتهم، فإن هذه العقود تلغى آليًا كما حصل لمشروع الخط الحديدي جلفا ـ تبريز الذي أبرم مع أحد المواطنين الروس.

ونظرًا إلى ما مرّ آنفا يمكننا أن نستنتج أن الدول الأجنبية لم تكن تواجه مع الحكومة الإيرانية مشكلة تذكر في موضوع تحقيق مصالحها. لكنها كانت تعاني الكثير في هذا الموضوع مع الأمة الإيرانية فقد حصل ولمرّات عدّة أن وجدت نفسها في مواجهة حامية مع الشعب الإيراني الذي نهض ودفاعًا عن مصالحه بوجه الدول الأجنبية؛ بل وبوجه حكومته الوطنية؛ وثمة أمثلة عدّة يمكن ذكرها، فإثر فتاوى الجهاد التي صدرت عن العلماء

(1) علي أصغر شميم، ايران در دوره سلطنت قاجار، ص244.

(2) المصدر نفسه، ص259ـ257.

هبّ الشعب لمساندة جيشه الوطني في حربه مع روسيا القيصرية وحقق انتصارات مذهلة؛ ومثال آخر في الجنوب في ما عرف بنهضة تنكستان عندما خاضت شرائح من الشعب الإيراني معارك ضارية ضد الإنجليز الغزاة وكذا معارضة الشعب الإيراني الشديدة لامتياز رويتر ثم التنباكو بقيادة العلماء واحباط المؤامرات الاستعمارية. وعليه، فإنه وإن كان النفوذ الأجنبي للإنجليز والروس مهيمنًا على الحكومة القاجارية إلا أنه لم يكن مهيمنًا على الأمة الإيرانية التي لم تعترف رسميًّا أبدًا به. ومن هنا تتعزز فرضية السعي إلى تحطيم الكيان الوطني لهذه الأمة الذي خططت له الدول الأجنبية وتحديدًا بريطانيا وروسيا، وإسناد هاتين الدولتين للفرق المُخرِّبة لدين هذه الأمة وعقيدتها الذي يمثل العنصر الأساس في قوّة الاقتدار الوطني والهوية الثقافية للأمة، حيث تجد هذه الفرضية ما يبررها في ذلك.

استنتاج

أشرنا سابقًا، إلى دخول الروس والإنجليز في منافسة حامية الوطيس حول توسيع نفوذهم الاستعماري وترسيخه في إيران، ويبدو أنهم اتجهوا نحو التفاهم على اقتسام إيران إلى منطقتي نفوذ، فاستأثرت روسيا في النهاية بالشمال الإيراني كمنطقة نفوذ وأخذت بريطانيا الجنوب الإيراني، وقد حدث ذلك بعد تشكيل أول مجلس نيابي تمخض عن الحركة الدستورية (نهضة المشروطة) في عام 1905.

إذن، ما الذي كان يمنع روسيا وبريطانيا من نهب ثروات البلاد ويعطّل تنفيذ خططها المشؤومة؟

كما أوضحنا آنفًا، المشكلة لم تكن مع الحكومة الإيرانية، فقد أعقب نهاية الحروب الإيرانية الروسية وانتصار الأخيرة أن وقعت الحكومة الإيرانية تحت هيمنة النفوذ الروسي، وكان لبريطانيا نفوذها القوي في منطقة الجنوب الإيراني خاصّة بعد احتلالها بوشهر وبعض الجزر.

وقد حصلت الدولتان على امتيازات عدّة، وما حدث أن الدولتين ـ حسب ما استشعرنا من بعض الحوادث ـ واجهتا تحديًا من قبل الأمة الإيرانية المتوحدة، هذا التوحد الذي يكمن في المذهب الشيعي والاقتدار الديني الناجم عن مؤسسته وهو اقتدار وطني بامتياز.

وقد تجلت قوة هذا الاقتدار في الفتاوى الجهادية التي صدرت عن العلماء بشأن الحرب مع روسيا حيث حققت إيران انتصارات باهرة. وفي عهد ناصر الدين شاه حصلت أول مقاومة دينية ووطنية ورفض للعقود الظالمة التي كان يمليها الأجانب، وظهرت جليّة مديات القوّة التي يتمتع بها الشعب الإيراني والتي اكتسبها من تديّنه وإيمانه العميق. وقد لمست بريطانيا هذه القوة ربما أكثر من الشاه نفسه.

نهضت الأمة بقيادة المؤسسة الدينية ضد روسيا وألغت اتفاق رويتر وكانت واعية للخطر الذي يتهدد مصالحها الوطنية. وفي حركة التنباكو، ظهرت جليًّا مكانة علماء الدين لدى الشعب الإيراني وظهر أن اقتدار المؤسسة الدينية أقوى بكثير من اقتدار الشاه.

من جهة أخرى، نجحت بريطانيا في شطر الدولة العثمانية إلى قسمين انطلاقًا من الاختلاف المذهبي الذي وقع في داخل الدولة. وهنا حان دور الروس في إيجاد التفرقة المذهبية في إيران. وعلى هذا الأساس ـ كما سيأتي تفصيلًا ـ تأتي المساندة الروسية لحركة علي محمد الباب التي يمكن أن تؤدي دورًا في تحطيم الاقتدار الديني وعلماء الدين، وبالتالي تحطّم الاقتدار والمقاومة الوطنية.

ومنذ عهد ناصر الدين شاه وما تلاه، التحق الإنجليز بصفوف المساندين لهذه الفرق التي مزّقت الأمّة وجعلتها شِيَعًا غريبة عن المذهب الشيعيّ.

إذن، ومن خلال استنتاج عام ونظرًا إلى الشواهد التاريخية التي أشير إليها في هذا الفصل، يمكن القول إنّ ثمة اقتدارين أساسيين موجودان في إيران إبان العصر القاجاري إلى ما قبل حركة المشروطة؛ أحدهما اقتدار

الشاه الذي يدير البلاط والحكومة والآخر اقتدار المراجع وعلماء الدين المتصلين بهم الذين يقودون الأمة.

وقد تمكنت الدول الأجنبية وتحديدًا بريطانيا وروسيا من الهيمنة على الحكومة الإيرانية في عهد فتح علي شاه وناصر الدين شاه، وبقيت في الساحة الأمة بقيادة المؤسسة الدينية تناهض الأطماع الاستعمارية. وبغية تحطيم هذه المقاومة، فإنه يتوجب تحطيم الاقتدار الوطني، وهذا لايتأتى إلا من خلال بث الفرقة في داخل الأمة. وفي طليعة العوامل الأساسية في الوحدة الوطنية الدين الإسلامي وتحديدًا مذهب التشيع.

أعقب هزيمة إيران في حربها ضد روسيا انتشار حالة من اليأس بين عامة الشعب الإيراني الذي شهد بأم عينيه هزيمة الاقتدارين الأساسيين في البلاد يعني اقتدار الحكومة واقتدار المؤسسة الدينية اللذين دخلا إلى جانب بعضهما في حرب روسيا، لهذا جنح بعضٌ وتحت تأثير موجات الشعور باليأس إلى أفكار الشيخية التي تعد أتباعها بالاتصال بالإمام صاحب العصر (ع).

وقد انطلقت القوى الاستعمارية بعد أن وضعت إصبعها على هذا العامل لتبذل قصارى جهودها لتمزق وحدة الشعب الإيراني من خلال تقسيمه إلى فرق ومذاهب شتى. وعلى هذا الأساس أصبح في طليعة أولوياتها تحطيم اقتدار المذهب الشيعي وعلماء الدين من خلال تحطيم وحدته الفكرية، أما كيف نفذت هذه الخطط؟ وكيف تبلورت هذه الفرق الهدآمة؟ هذا ما سيأتي الحديث عنه بالتفصيل لاحقًا.

الفصل الثاني

أيديولوجيا البهائيّة

المقدّمة

مرّ في الفصل السابق أنّ المذهب الشيعي هو المذهب الحاكم على البلاد وأن مراجع التقليد، هم القادة الحقيقيّون لشرائح الشعب الإيراني؛ كما إنّ سلطة المراجع واقتدارهم كانا بمستوى سلطة الشاه واقتداره، وفي حالات التصادم فإن اقتدار المراجع كان يتفوّق على اقتدار البلاط وسلطته.

وعلى هذا الأساس، فإن حكّام روسيا ثمّ تلاهم الإنجليز الذين فرضوا هيمنتهم على الحكومة الإيرانية ورسّخوا نفوذهم في البلاد، راحوا يخطّطون من أجل تحطيم اقتدار المذهب الشيعي الذي كان يدفع الأمّة الإيرانية إلى عدم الاستسلام لهم أبدًا[1].

ولقد سعى الأجانب للاستفادة من المدرسة الشيخيّة في بث الفرقة وإيجاد الأرضيّة الملائمة للاختلاف؛ ومن ثمّ الانطلاق منها إلى تأسيس الفرقة البابيّة والترويج لها.

---

(1) كنموذج: مصرع گريبايدوف الذي يعد من الشواهد التاريخيّة على استمرار رفض الأمّة الإيرانيّة الاستسلام للروس على الرغم من الهزيمة التي منيت بها إيران في الحرب الإيرانيّة- الروسيّة.

وفي هذا الفصل نتطرّق إلى بحث أيديولوجيا البهائيّة ودراستها وتوضيح العلاقة بينها وبين الشيخيّة، والبابيّة، والأزليّة. وكذلك سنوضّح هذه النقطة، وهي كيف يتأتى لأيديولوجيا دينيّة أن تؤدّي دورًا سياسيًّا وتقف في مواجهة اقتدار المؤسّسة الدينيّة؟

وكما ذكرنا في مقدمة هذه الدراسة، فإن الأيديولوجيا من العوامل الأساسيّة في تكوين أيّ حركة اجتماعية.

إنّ الأيديولوجيا في كلّ حركة هي العامل الذي يوجد حالة الانسجام بين مجموعة من الأفراد داخل أيّ حركة وكذا يعيّن حدود هؤلاء الأفراد المشاركين في هذه الحركة، كما إنّ الأيديولوجيا هي التي تحدد الاتّجاه (التوجه) العام للحركة، وقد ذكرنا في ما مضى أنّ الأيديولوجيا يجب أن تمتلك شيئًا جديدًا إزاء ما هو موجود على الأرض.

وفي هذا الفصل، ونحن نتطرّق إلى دراسة الأيديولوجيا البهائيّة، نركز الجهود على تشخيص حدودها، إبداعها والاتّجاه الذي ترسمه مقارنة بأيديولوجيا المذهب الشيعي الحاكم على البلاد؛ وعلى هذا الأساس يمكننا التعرّف إلى ما هو داخل وخارج هذه الحركة وكذا توصيف هويّتها السياسيّة.

تعرضت أيديولوجيا البابيّة إلى تغييرات على مدى عقود من الزمن ومرّت بمراحل خلال هذه العقود، وفي كلّ مرحلة تجد هذه الأيديولوجيا أتباعًا إضافيين لتصل إلى شكلها البهائي الثابت نسبيًّا حيث انطوت جميع مراحل التحوّل الأساسي في أيديولوجيا هذه الحركة في العهد القاجاري.

يرى بعض المفكّرين أن باكورة هذه المراحل انطلقت من التصوّف، وفي رأيي أنّه من الأفضل أن نتلمس جذور هذه الأيديولوجيا في الحركة الشيخيّة ومن ثمّ نعترف رسميًّا بمراحلها الأساسيّة بعد تشكيل البابيّة.

وعلى هذا الأساس ومن أجل تسليط الضوء على حجم أيديولوجيا البهائيّة وعمقها ينبغي أن نتطرق إلى دراسة أيديولوجيا الشيخيّة، البابيّة، الأزليّة والبهائيّة بحسب التسلسل والظهور التاريخي.

وسوف نلاحظ في هذا الفصل أن هذه الأيديولوجيا سوف تتصرّف بمفهوم نيابة الإمام صاحب الزمان الإمام المهدي، لتنفصل عن المدرسة الشيعيّة وتذهب في انفصالها مديات بعيدة؛ أي إلى تدوين أصول وفروع دين جديد يختلف تمامًا عن الدين الإسلامي الحنيف.

المقالة الأولى: مرام أو أيديولوجيا الشيخيّة

شهد عهد آغا محمّد خان وفتح علي شاه نموًّا في العلوم الدينيّة لدى علماء الأصول في إيران والعتبات المقدّسة مثل كربلاء والنجف، وقد واكب ذلك موجة مناهضة للتصوّف والاتّجاه الأخباري.

وفي الوقت نفسه، شهدت هذه الفترة من الحكم القاجاري نمو الحركة الشيخيّة وبعد هذه المرحلة البابيّة والبهائيّة من جهة؛ ومن ثمّ مناهضتها في ما بعد من جهة أخرى.

وفي تلك الفترة نشهد حالة من التجديد والإبداعات العلميّة على صعيدين؛ الأوّل على صعيد المناهج الأصوليّة والثاني على صعيد المناهج الأخباريّة، فقد توصّل علماء الأصول بتأليفهم كتاب الجواهر إلى نقطة من التكامل في استخدام العقل كأداة من أجل استنباط واستخراج الأحكام الشرعيّة من النصوص الدينيّة؛ في ما اتّجه بعض الأخباريّين من الشيخيّة وتجنّبًا لاستخدام العقل إلى إبداع ما يسمّى «الركن الرابع» وطرح فكرة الاتّصال المباشر بالإمام المعصوم ردًّا على منتقديهم من الذين يرون في الاتّجاه الأخباري حالة من التحجّر الذي يفضي إلى تخلّف الدين عن مواكبة الزمن؛ فهم من خلال ادّعائهم الاتّصال المباشر بالمعصوم عن طريق الرؤيا والمكاشفة وأمثالهما يتلقّون تعاليم كلّ عصر وأوامره من الإمام المعصوم نفسه؛ وإذن، لا تكون ثمّة حاجة لاستخدام العقل في تفسير الدين.

إن نمو المنهج الأصولي لدى الأصوليّين حدث قبل ظهور مزاعم الشيخيّة وأصبح المنهج السائد في الحوزات العلميّة الدينية في تلك الفترة

الزمنيّة، وقد واكب هذا التجديد الديني تجديد الحكومة الوطنيّة في إيران في قالب الحكم القاجاري، خاصّة وعلى حد تعبير حامد ألگار: إنّ القوميّة الإيرانية ارتبطت إلى حدّ ما بمذهب التشيّع[1]. فقد اتّجه فتح علي شاه إلى بناء الأضرحة المقدّسة للأئمّة المعصومين (ع) وقبور ذريّتهم، في محاولة لإضفاء حالة من الشرعيّة على حكمه، من خلال اجتذاب المزيد من مساندة المؤسّسة الدينيّة له، وقد مرّ الحديث عن هذا الموضوع. ويبدو أن تأسيس الفرقة الشيخيّة من قبل بعض الأخباريّين يمكن أن يكون وبمعزل عن العوامل الأخرى ردّ فعل على التقدّم العلمي ومن ثمّ التقدّم السياسي الذي أحرزه الأصوليّون.

إنّ قادة الفرقة الشيخية ومؤسّسيها الرئيسين، وهي فرقة ما تزال مستمرة في حركتها حتّى الآن وبعيدا عن الحركة البهائيّة، هما الشيخ أحمد الأحسائي والسيّد كاظم الرشتي.

وفي ما يأتي تفصيل عقائد هذين الرجلين وسوف نورد ترجمة موجزة لحياتهما وحصيلة نشاطهما في تلك الفترة من الزمن في فصول قادمة.

والشيخ أحمد الأحسائي شأنه شأن سائر علماء الشيعة يؤمن إيمانًا تامّا بخاتميّة سيّدنا الرسول الأكرم محمّد المصطفى (ص) وإمامة سيّدنا الحجّة بن الحسن المهدي (ع) وحياته.

وقد ذكر ذلك بصراحة في أكثر من مناسبة وموضع في كتاباته ومؤلّفاته من قبيل «شرح الزيارة» و«جوامع الكلام».

جاء في كتابه جوامع الكلام:

سيّدنا محمّد بن عبد الله (ص) هو خاتم الأنبياء وسوف لن يأتي نبي بعده؛ ذلك أنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾. ويقول النبي (ص): «لا نبيّ بعدي»؛ وإذن، فقوله حق وعلينا الإذعان.

---

(1) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص57.

وعليه، فإنّ عقيدتنا هي أنّه لا نبيّ بعد نبيّنا محمّد (ص) وهو خاتم الرسل.

وجاء في رسالة حياة النفس في الكتاب نفسه:

«العلّة الموجبة لنصب علي بن أبي طالب خليفة للنبي (ص) هي نفسها العلّة الموجبة لنصبه ابنه الحسن... ثمّ الحسن بن علي ثمّ الخلف الصالح الحجّة القائم محمّد بن الحسن صلوات الله عليهم أجمعين»[1].

إنّ إحدى النقاط الخلافيّة بين الشيخ أحمد الأحسائي وبين سائر علماء الشيعة تكمن في عقيدته في ما يخصّ نوّاب الإمام صاحب الزمان (ع) وهي أنّه يجب أن يكون بين الإمام الغائب والناس رجال إلهيّون يكونون واسطة الفيض والارتباط بين الخلق وحجّة الله، محاكيًا القرآن الكريم[2] في ما يدعوه بالقرية الظاهرة[3] بين الإمام والرعيّة.

---

(1) أحمد الأحسائي، جوامع الكلام، ج2، ص7.

(2) سورة سبأ: الآية 18.

(3) مستندًا إلى الرواية الواردة عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق (ع) قال: دخل الحسن البصري على محمّد بن علي الباقر (ع) فقال له: يا أخا أهل البصرة بلغني أنّك فسّرت آية من كتاب الله على غير ما أنزلت، فإن كنت فعلت فقد هلكت واستهلكت.

قال: وما هي جعلت فداك؟

قال (ع): قول الله عز وجل ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَٰهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ﴾، ويحك، كيف يجعل الله لقوم أمانًا ومتاعهم يسرق بمكّة والمدينة وما بينهما؟ وربما أخذ عبد أو قتل وفاتت نفسه ثمّ مكث مليًّا ثمّ أومأ بيده إلى صدره وقال: نحن القرى التي بارك الله فيها.

قال (الحسن البصري): جعلت فداك أَوَجَدْتَ هذا في كتاب الله أنّ القرى رجال؟!

قال (ع): قول الله عز وجل: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ فَحَاسَبْنَٰهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَٰهَا عَذَابًا نُّكْرًا﴾ فمن العاتي على الله عز وجل؟ الحيطان والبيوت أم الرجال؟

فقال (الحسن البصري): الرجال، ثمّ قال: جعلت فداك زدني! قال (ع): قوله عز وجل في سورة يوسف: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ لمن أمروه أن يسأل: القرية والعير أم الرجال؟ فقال البصري: جعلت فداك فأخبرني عن القرى الظاهرة؟

قال (ع): هم شيعتنا، يعني العلماء منهم. (حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج17، ص317). (المترجم).

ويذكر الشيخ الأحسائي صفات عدّة للقرى الظاهرة من بينها التعرّف إلى علوم الأئمّة وذوقهم، وهذه الصفات التي يذكرها توحي في النهاية إلى السامع الذي يجدها متوفّرة في الأحسائي نفسه أنه هو إحدى القرى الظاهرة.

وفي الحقيقة يؤمن علماء الشيعة بأنّ باب النيابة الخاصّة قد أغلق في سنة 329هـ مع بدء الغيبة الكبرى، وأما الشيخ أحمد الأحسائي فقد فتحه مرّة أخرى ملوحًا إلى شخصه بأنّه النائب الخاص للإمام أو الباب أو القرية الظاهرة بين الإمام والناس وأن الاختلاف الوحيد بين القرى الظاهرة والسفراء الأربعة للإمام المهدي أن السفراء معيّنون من قبل الإمام المهدي مباشرة وعلى نحو رسمي في حين أنّ هؤلاء قد حازوا هذا مقام نيابة الإمام بسبب أهليتهم وعلو شأنهم.

وقد كان للشيخ أساتذة مبرزين اتسمت حياتهم بالسلوك والعرفان، غير أن بعض كتاباته لا تكشف عن أنه قد بلغ هذه المرتبة.

ومعظم هذه الموارد اليوم يتعرّض لإنكار مريديه بلا أي سبب حسب ما يقول كسروي (1): لقد كان الأحسائي ومن أجل إبراز مقامه العلميّ لا يترك سؤالًا دون جواب، ولعلّ هذا قد تسبّب في إظهار نقاط ضعفه.

ومثال هذا النحو من الأجوبة ما ورد في رسالته «القطيفيّة» التي هي جزءٌ من كتابه «جوامع الكلام»، فقد ورد في هذه الرسالة على سبيل المثال في ما يخصّ مدينة النساء ما هو أقرب إلى تخيّلات أديب خيالي أكثر منه إلى قائد ديني.

يطرح الشيخ أحمد الأحسائي في كتابه «جوامع الكلام» وفي كتابه «شرح الرسالة العرشيّة» كلامًا جديدًا لا يوجد في كتب علماء الشيعة، فمثلًا يقول في محل إقامة الإمام صاحب الزمان ع: إنّه في الإقليم الثامن ـ فهو يذهب إلى أنّ الأرض لها سبعة أقاليم وأنّ الإقليم الثامن يقع خارج الكرة

(1) أحمد كسروي، بهائى گرى، ص21ـ22.

الأرضيّة ـ عالم يدعى عالم هورقليا، وفي هذا العالم مدينتان إحداهما جابلقا والأخرى جابلسا في المشرق والمغرب وفي هذا العالم أربعة أنهر تصب في حوض ويمكنك سماع تساقط المياه في هذا الحوض عندما تضع إصبعيك في أذنيك وتسدّهما بقوّة بحيث ينقطع سماع الأصوات الخارجيّة من حولك هنالك سوف تسمع صوتا خاصًّا، إنّه صوت تساقط المياه.

والناس في هاتين المدينتين يتكلّمون بلغات مختلفة وعندما تصل إلى السماوات تتحدّث مع بعضها ولو أنك أصغيت السمع في منتصف الليل في مكان منعزل لسمعت طنطنة هي أصداء كلام أهل جابلقا وجابلسا[1].

ويذكر أحمد الأحسائي في الرسالة الرشتيّة في «جوامع الكلام» أنّ الإمام الحجّة يسكن في عالم هورقليا هذا في بلاد جابلقا وجابلسا في حين أنّ عامة علماء الشيعة يعتقدون أنّ الإمام الحجّة يعيش في هذه الأرض وبين أهلها.

إنّ معظّم بيانات الشيخ أحمد الأحسائي يسندها إلى الرؤى ورؤيته الأئمّة المعصومين في الأحلام[2]. من هنا، فإن طريقته في الاستناد تختلف عن منهج علماء الأصول؛ ذلك أنّهم يستندون في آرائهم وأفكارهم إلى القرآن الكريم والروايات، فالشيخيّة لا يرجعون إلى مصدر مكتوب، وكما ذكرنا، إنّ اتّجاهه الفقهي هو اتّجاه أخباري والأحسائي لم يكن يطرح عقائده على نحو صريح وواضح، وربما لو أنه كان بيّن أفكاره بشكل جليّ لتصدّى العلماء للردّ عليه كما كان يجري ذلك بين العلماء الأصوليّين والمتصوّفة ولأجاب العلماء آنذاك على ما كان يطرحه ويقوله؛ غير أنه ـ وعلى كلّ حال ـ ثمّة شواهد على تصدي علماء الشيعة له، فعلى سبيل المثال أعلن الشهيد الثالث وبسبب ردّ الأحسائي المعاد الجسماني تكفيره[3].

وقد قام الشيخ محمّد حسن النجفي وهو أحد أبرز علماء الأصول الذين

---

(1) أحمد الأحسائي، رسالة العرشية.

(2) المدرسي چهاردهي، الشيخيّة والبابيّة، ص51.

(3) وردت قصّة تكفير الشيخ في فصل النشطاء.

عاصروه وهو مؤلّف كتاب «الجواهر» الشهير بخطوة لاختبار مصداقيّته؛ إذ كتب على ورقة قديمة جملة باللغة العربيّة وقدمها إلى الشيخ الأحسائي للتعرّف على مصدرها، فقال الشيخ الأحسائي على الفور إنها نص وحديث لأحد المعصومين، فأخبره صاحب الجواهر بأنّه هو الذي كتب هذه الجملة وليست من أحاديث المعصوم؛ ولكن الأحسائي رفض التراجع عن كلامه[1].

وهكذا الأمر مع السيّد كاظم الرشتي الذي يعتبر نفسه مسلمًا شيعيًّا اثني عشريًّا كما هو الحال لدى الأحسائي وقد جاءت عقائده في مقدّمة كتابه مجموعة الرسائل التي يقول فيها:

«وصيتي أني أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّدًا عبده ورسوله وأنّ جميع الشرائع منسوخة إلّا الإسلام، فإنّه سيبقى إلى يوم القيامة. وأشهد أنّ الاثني عشر الذين نصّ عليهم نبيّ الإسلام هم خلفاؤه وهم أبو الحسن علي بن أبي طالب... ثمّ أبو القاسم الحجّة بن الحسن الذي يملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما ملئت ظلمًا وجورًا، وأنه لا يموت حتّى يزيل الشرك عن هذه المعمورة... اللهمّ هؤلاء أئمّتنا... وأن كلّ ما قاله نبيّ الإسلام حقّ لا شكّ فيه وأنّ شريعته ستبقى قائمة إلى أبد الدهر»[2]. وقد أولى السيّد كاظم الرشتي موضوع القرية الظاهرة أهميّة فائقة ودعا الناس إلى اكتشاف هذا الرجل الالهي، وفي الحقيقة كانوا يدفعون الناس إلى أنفسهم على نحو غير مباشر.

ويذهب الرشتي إلى أن الدين يقوم على أربعة أركان، الله، النبي، الإمام وباب الإمام أو القرية الظاهرة، وأنّ الناس لا يمكنهم معرفة الله والنبي والإمام؛ لأن ذلك خارج عن قدرتهم؛ وعليه لا بد لهم من الركن الرابع أو الشيعي الخالص، وبمعرفة هذا الركن يتيسّر معرفة الأركان الأخرى. وبالاستناد إلى هذه الفكرة تمكّن من جمع العديد من المؤيّدين والمريدين حوله.

---

(1) محمد بن سليمان التنكابني، **قصص العلماء**.

(2) كاظم الرشتي، **مجموعة الرسائل**.

وكان السيّد كاظم الرشتي كالأحسائي يجيب عن كلّ سؤال، واتبع نهج أستاذه في اعتبار كلّ مقولة من مقولاته من المعارف والأسرار والرموز الإلهيّة. ومثال ذلك ما ورد في شرح الخطبة التطنجية التي ينسبها إلى الإمام علي بن أبي طالب (ع) بإسناد لا يحظى بأيّ قيمة لدى علماء الشيعة، يقول حول ملائكة السموات إنّ «رؤساء الملائكة معروفون في كلّ سماء، الفلك الأوّل للملائكة هو إسماعيل، الفلك الثاني سخائيل وسيمون وزيتون وشمعون وعطائيل، الفلك الثالث سيّديائيل وزهريائيل، الرابع صاصائيل وكليائيل وشمائيل، الخامس كاكائيل وفشائيل، السادس سمحائيل ومشوائيل السابع قرثائيل ورقيائيل، الثامن وملائكته كثيرون من قبيل نهفائيل وصرصرائيل و...»، ويستمرّ في هذا السياق والإيقاع فيذكر سبعة وستّين اسمًا على هذا النحو[1].

ويقول في كتابه «مجموعة الرسائل» وفي رسالة الهيئة: «إنّ علّة البرودة والرطوبة في الأرض القمر! وأنّ الجزر والمد في البحار بسببه وسمعت أنه في مغرب الأرض قد صنعوا زجاجة إذا جعلوها مقابل القمر امتلأت ماء!

ويقول في كتابه «شرح القصيدة» في خصوص كلمة «القبة» أنه توجد قبّة من الدخان بارتفاع سبعة عشر فرسخ وقبّة من النحاس وهي مسكونة بطوائف الجنّ وقبّة تدعى مقبرة أهل العلم، ويذكر قبابًا أخرى متعدّدة. وفي ختام ذلك يقول: «فكن فطنًا وانتبه إليّ، فإن هذه أمور لا يفهمها ولا يدركها إلّا أهل العقل وأنا أخفي الكثير من الرموز العجيبة والغريبة؛ ذلك أنّني لا أجد من يطيق سماعها، وفي قلبي أمور كثيرة، فكلّما ضاق صدري بها حفرت الأرض بيدي وأبثها أسراري»[2].

ويرى السيّد كاظم الرشتي أنّ الشيخ أحمد الأحسائي قد بلغ مراتب علميّة رفيعة وحاز علومًا واسعة ويعتبر نفسه تلميذه الوحيد الذي ورث عنه تلك

---

(1) كاظم الرشتي، شرح خطبه تطنجيه، ص44.

(2) كاظم الرشتي، شرح قصيده، ص214ـ236.

العلوم والمعارف، ففي رسالته «دليل المتحيّرين»، يرى الرشتي الأحسائي أنّه «عالِم بالتواريخ والسِّيَر، ومطّلع على الحوادث العجيبة في العالم خلال القرون الماضية، وعالِم بالطلاسم وعجائب المخلوقات وغرائب المصنوعات، وأستاذ في فنون الكيمياء والسيمياء والليمياء والهيمياء والريمياء، وعالم في الطب، وحاذق في فنون الخياطة والحياكة والنجارة والفلزات والنحاسيات وصياغة الذهب وطريقة استخراج المعادن و... و... وأنه مظهر الاسم السماوي لسيّدنا محمّد وتجلّي هذا الاسم المبارك»[1].

وبالتالي فهو يعدّه تلك القرية الظاهرة والرابط (الواسطة) بين الإمام والناس[2].

وقد أضاف السيّد كاظم الرشتي إلى ما هو موجود من عقائد الشيخ أحمد الأحسائي الفلسفيّة والعرفانيّة وآرائه ونظريّاته من عندياته مستمدًّا موضوعاته من قدرته التخيّليّة، ولم يكن الرشتي في مضمار الغلو في الأئمّة بأقل جرأة عن أستاذه الأحسائي في آرائه وذهنيّته، فقد انطلق في قصيدة للباشا عبد الباقي أفندي -الشاعر العربي- التي أنشدها في مديح حاكم العراق، إلى الشرح والتفصيل في الحديث النبوي الشريف: «أنا مدينة العلم...» ([3]).

وراح في كتاب «شرح نفس مدينة العلم» في هذه القصيدة يتحدّث عن إحدى هذه المدن التي هي في ظنّه تقع في السماء وأن أئمّة الشيعة يعيشون فيها قائلًا: «إنّه توجد في السماء مدينة وأريد أن أعدّ أزقّتها والقلم يعجز عن عدّها فما بالك بعدها بالتفصيل، ولكن سأعدّ أجزاء منها». ثمّ يعدّ منها إحدى وعشرين محلّة من تلك المدينة بأسماء عجيبة وغريبة ويقول إنّ المحلّة الثانية والعشرين هي محلّة نبران وهي تقع في بحر وهي مختصّة بتدبير العالم السفلي وفي ناحية منها ويوجد في مركزها ثلاثمئة زقاق. ولما

---

(1) المصدر نفسه، ص297.

(2) كاظم الرشتي، رسالة شرح آية الكرسي، ص87.

(3) المصدر نفسه، ص31ـ32.

كانت معرفة هذه الأزقة وأصحابها مفيدة جدًّا، فإنّني أذكرها: «الزقاق الأوّل وصاحبه رجل بيده خنجر واسمه رخيبا، والثاني زقاق وصاحبه يحمل صفحة واسمه شماشلك. الثالث زقاق وصاحبه يدعى لوطهشا في صورة كلب، الرابع وصاحبه طوطيع أل وفي يده صنيم (صنم صغير) من الحديد، الخامس وصاحبه سقطون سحسويلا في صورة إنسان، السادس وصاحبه هموطا وصاحبه على صورة خروف» ثم يسترسل في عدّها جميعًا إلى ثلاثمئة وستّين اسمًا عجيبًا وغريبًا[1].

وثمّة اختلاف آخر مضافًا إلى موضوع نوّاب إمام العصر (ع) بين عقائد الشيخيّة وعقائد العلماء الأصوليّين يتطرّق إليه يوسف فضائي في كتابه عن الشيخيّة، والبابيّة، والبهائيّة والكسرويّة وأفكارها.

ففي موضوع المعاد يقول: الشيعة وأتباع المذاهب الإسلامية الأخرى -أهل السنّة- يؤمنون بالمعاد الجسماني، يعني عودة الحياة إلى الموتى وانبعاثهم بأجسامهم الماديّة نفسها وحشرهم يوم القيامة للحساب، غير أنّ الشيخ أحمد الأحسائي يقول بالمعاد الروحاني. ويقول إنّ الإنسان يحيا في جسم هورقليائي[2] كما يعبّر عن ذلك، وبعد أن يثبت المعاد الروحاني للإنسان بالجسم الهورقليائي فإنّه يقول بطرحه عن أصول الدين، مضافًا إلى أصل العدل، هذين الأصلين من أصول المذهب ويستدلّ على ذلك بقوله: إن من يعتقد بآيات القرآن الكريم فإنّه بالضرورة سيكون مؤمنًا بالمعاد[3].

يقول فضائي عن أصل العدل الذي هو من أصول المذهب الشيعي: «حذف الشيخيّون هذا الأصل من أصول الدين وقالوا: إنّه لا ضرورة لانتقاء صفة العدل وفصلها عن سائر الصفات الأخرى وجعلها أصلًا من أصول

(1) المصدر نفسه، ص32-33.

(2) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى.

(3) المصدر نفسه، ص50.

الدين، ذلك أنّ هذا تمييز بين الصفات وترجيح بلا مرجّح؛ لأنّه لا ضرورة لأن تكون صفات الله الأخرى من أصول الدين ولا وجوب لأن يكون العدل من أصول الدين»[1]، غير أنّ الشيعة تتحدّث عن العدل على نحو آخر. وعدّ هذه الصفة من صفات الله دون غيرها من الصفات في مقابل الأشاعرة الذين يفهمون العدل بطريقة مختلفة عن الفهم الشيعي.

وفي موضوع الإمامة يذهب الحاج محمّد خان الكرماني وهو من تلامذة الشيخ الأحسائي وكما هو واضح في كتابه «إلزام النواصب» وكذا «فوائد الشيعة» إلى أنّ الإمام يعني المقتدى والأسوة، وأيضًا يطلق عليه اصطلاح «الشيعي الكامل» أو «الركن الرابع»، وفي رأيه أنّه لا تعارض مع الأخبار في أن نعتبر الإمام صاحب الزمان «الشيعي الكامل» ومن دون أن نريد أن نتأوّل هذا الشيعي الكامل باسم الإمام أو الركن الرابع. ويشترط أن يكون هذا الركن الرابع، أو إمام العصر أو الشيعي الكامل من النجباء صائنًا للدين ويدفع عنه البدع. وعلى هذا الأساس ينظر الشيخيّون إلى قائدهم باعتباره شيعيًّا كاملًا أو «الركن الرابع»، وبالتالي فهو حجّة الحق في أرضه وهذا الاعتقاد يختلف تمامًا عن عقيدة الشيعة الأصوليّين في أنّ الإمام صاحب الزمان هو حجّة الحقّ على وجه الأرض وهو يتميّز عن قادتهم الدينيّين وأنّ مراجع الدين هم نوّاب للإمام وأن شرط النيابة هو الفقاهة والعدالة وقيادة الأمّة.

وتذهب الفرقة الشيخيّة إلى أنّ الإمام الغائب أو الإمام الثاني عشر يعيش في جسم هورقليائي وأنّ حياته حياة روحانيّة، وتحرره يختلف عنّا نحن الأحياء؛ بل بإرادة الله سبحانه؛ ذلك أن لديه حالة من الحياة البرزخيّة في قالب مثالي يعني في جسم هورقليائي، وعلى هذا الأساس فإنّه من الممكن ألّا يكون عند الظهور في قالبه، فقد يظهر روحه وجسمه الهورقليائي في

---

(1) المصدر نفسه، ص51.

قالب آخر[1]، ويعتقد الشيخيّون أنّ كلّ شيعي كامل في كلّ عصر وزمان هو مظهر له. ومن هنا، فهم واسطة بين الإمام صاحب الزمان أو الإمام الغائب وبين الخلق[2].

ويبدو أن استخدام زعماء الشيخيّة لكلّ هذه السياقات اللفظيّة هو من أجل الإيحاء إلى الناس بكونهم مظهر للإمام الغائب صاحب العصر: الشيخيّون أنكروا دعوى المجتهدين أنهم نوّاب للإمام الغائب وآمنوا عوضًا عن ذلك بـ«الشيعي الكامل»، حيث يظهر في كلّ عصر شيعي كامل في ميدان الحياة.

وفي ما يخصّ المنهج الفقهي للشيعة يتوجب القول إنّ المنهج هو المنهج الأخباري في استنباط الأحكام الشرعيّة وينطلق هذا المنهج من عدم الإيمان بحجيّة العقل وأنّه يتوجّب اعتماد ظاهر الروايات[3] في البحث عن الحكم الشرعي؛ ولذا فهم لا يجيزون تفسير القرآن الكريم؛ لأنّ العقل قاصر عن إدراك الكلام الإلهي ويعتقدون أنّ المراجعات الدينيّة منوطة بالركن الرابع وأنّ الطريق الوحيد لاكتساب الأفكار والتعاليم الدينيّة هو القرية الظاهرة.

ونظرًا إلى ما مرّ آنفًا يمكن التوصّل إلى هذه النتيجة وهي أن مذهب الشيخيّة نهض على أساس من المذهب الشيعي غير أنّ بعض الاستنتاجات والاستنباطات التي انتهى إليها قادة الشيخيّة أفضت إلى وقوع اختلافات مع المذهب الأصلي وأدّت بالتالي إلى اعتراض مجتهدي الشيعة على هذه الأفكار ورفضها.

ومن الصعوبة بمكان أن نعزو هذا الإبداع والتجديد إلى بواعث سياسيّة. ويعتقد فضائي أن تجديدات الشيخ الأحسائي وضعت حدًّا نهائيًا للنزاع بين

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص57.

(3) للمزيد من التفصيل حول منهج الأخباريّين ومقارنته بمنهج الأصوليّين، انظر: سعيد زاهد زاهداني، **مبانى روش تفكر اجتماعى در اسلام**.

الأخباريّين والأصوليّين وأنّه بعرض هذه الأفكار انتهت الاختلافات[1]، غير أنّ النفوذ الذي كان يتمتّع به العلماء الأصوليّون في تلك الفترة الزمنيّة واستمراره في التنامي، يدلّ على عكس ما ذهب إليه فضائي وإلى عدم صحّة ما أشار إليه. وقد ذكر فضائي نفسه أن تكفير الشيخ أحمد الأحسائي من قبل أحد الفقهاء الأصوليّين دفع بالشيخ إلى مغادرة إيران[2]، ومنذ أواخر القرن الثاني عشر الهجري كان التفكير الأصولي هو المهيمن في الحوزات العلميّة الشيعيّة وما يزال حتّى الآن مستمرًّا في تفوّقه.

المقالة الثانية: أيديولوجيا البابيّة

يتمحور معظم نشاط الحركة البابيّة حول فكرة المهدويّة، فقد بدأت باتّباعها أفكار الشيخيّة ومن ثمّ تقديم علي محمّد الباب بأنّه الركن الرابع أو القرية الظاهرة، ثمّ عرّف نفسه بأنّه باب الإمام صاحب الزمان المهدي (ع)، وتلا ذلك وبعد أنّ التفّ حوله الأتباع طرحه وتبنيه فكرة نسخ الإسلام ويبشّر بظهور دين جديد، فيدّعي المهدويّة لنفسه والإتيان بدين جديد، وكان ذلك خاتمة أمره وحركته؛ ذلك أن بروز آثار ادعاءاته في بابيّته للإمام صاحب الزمان (ع) واضحة في معظم أعمال الشغب الثلاثيّة التي حصلت في البلاد والتي انتهت بإعدامه.

وفي هذه المقالة نتطرّق إلى المسار الفكري لهذه الفرقة التي اتّخذت صفتها الرسميّة من خلال علي محمّد الباب ومن ثمّ سوف نبحث في الأصول والفروع الدينيّة لهذه الفرقة.

إن ما يظهر من خلال آثار علي محمّد الباب في فترة إقامته في ماكو يعني بعد اعتقاله وإبعاده إلى إقليم آذربيجان هو ادّعائه بابيّة الإمام المهدي، وانّه

(1) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص47.

العبد المطيع لأمر الحجّة بن الحسن العسكري (ع)، على الرغم من أنّه في ما بعد وتدريجيًّا راح ينعت نفسه وأتباعه بالصفات الرفيعة والدرجات والمراتب العالية، وهنا نورد شاهدين الأوّل يتعلّق بالفترة الأولى من وصوله إلى ماكو والثاني يتعلّق بأواخر هذه الفترة:

أـ جاء في الصفحات 13 إلى 16 من «ظهور الحق» في جانب من رسالة كتبها في ماكو كما هو واضح، سنة 1263هـ.ق ما يأتي: «حيث أشار الحجّة عليه السلام في دعائه في شهر رجب المرجّب: وبمقاماتك التي... إلخ».

ووفقا للرؤية الشيعيّة، فإنّ هذا الدعاء ينسب إلى الإمام المهدي؛ إذ ورد في توقيع صادر من الناحية المقدّسة إلى سفيره الثاني يعني محمّد بن عثمان، وقد أدرج ضمن كتاب مفاتيح الجنان الذي يشتمل على الأدعية والزيارات، ويستفاد من هذا النص أنّ علي محمّد الباب يعتقد بوجود الحجّة المنتظر حتّى ذلك التاريخ المذكور أعلاه.

ب ـ بعث علي محمّد الباب عام 1364هـ.ق من محل إقامته في مدينة ماكو في إقليم آذربيجان، رسالة إلى محمّد شاه جاء فيها أنّه يُشهد الله بأن وحدانيته ونبوّة حبيبه وولاية خلفاء رسوله لا تظهر إلّا بالمرآة الرابعة[1]، وهي أشعّة من المرايا الثلاث السابقة.

ثمّ يقول إنّ الله خلقه من طينة طاهرة وأوصله إلى هذا المقام ولهذا فهو يطلع الشاه على هذا الموضوع ثمّ يسند أمر هذه الرسالة إلى أنّها استجابة لأمر الإمام الذي هو مولى الشاه نفسه وطاعة له. ولعمري، إنّه لولا طاعة أمر حجّة الله روحي وأرواح العالمين له الفداء لما أطلعه على هذا المقال ثمّ يورد أمرًا هامًّا انطلاقًا ممّا ورد في بعض الروايات، وهو أنّ النور الذي أشرق في عصر موسى على الجبل هو نور أحد شيعة علي ثمّ يُقسِم الباب بأن ذلك

---

(1) ومراده الركن الرابع الذي هو بمنزلة المرآة التي يتجلّى فيها الأئمّة كما تزعم الشيخيّة ذلك.

النور هو نوره! ذلك أنّ القرآن الكريم يقول: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ وعدد اسمي يساوي عدد اسم رب»[1].

ومن هاتين الوثيقتين يتّضح جيّدًا أنّ الباب في تلك الأيّام كان يعدّ نفسه هائمًا بالإمام أميرالمؤمنين والإمام الحجّة، والمرآة الرابعة وكان معتقدًا بالإمام بقيّة الله.

ويعود ادّعاء الباب للقائميّة والشارعيّة إلى ما جرى في مؤتمر «به دشت»[2]؛ حيث اجتمع عدد من كبار أصحابه وأتباعه بزعامة ثلاثة أشخاص هم: طاهرة القزويني الملقبة بقرّة العين وحسين علي النوري ومحمّد علي بارفروشي الملقّب بالقدوسي، وتداولوا مسائل في أحكام الدّين والتكاليف الدينية، وعندما وصل الأمر إلى بحث الأحكام الفرعيّة قال عدد منهم: إنّ كلّ ظهور لاحق هو أعظم من السابق وكلّ خلف هو أكبر من السلف، وعلى هذا القياس، فإن النقطة الأولى هي أعظم من أنبياء السلف ومفوضة في تغيير الأحكام الفرعيّة. وقد ذهب بعض آخر منهم إلى أنّه لا يجوز التصرّف بالشريعة الإسلامية وأنّ الباب هو المروّج والمصلح لها.

وكان انحياز قرّة العين للفريق الأوّل قد حسم النقاش لصالحه واتّخذ الحكم صفة قطعيّة وقد أصرّت قرّة العين على إعلان هذا الحكم الذي يقضي بأنّ للباب مقام التشريع؛ بل وتمّ الشروع ببعض التغييرات مثل الإفطار في شهر رمضان المبارك. وكان القدوسي يؤيّد في داخله هذا التوجّه؛ ولكنّه لم يكن يجرؤ على إعلان رأيه في التأييد، فقد شقّ عليه ثقل هذا الكلام

---

(1) شوقي أفندي، **مطالع الأنوار**، ص199؛ عبد الحميد إشراق خاوري، **رحيق مختوم**، ج1، ص581-585.

(2) «به دشت» منطقة معتدلة المناخ تقع بين شاهرود في إقليم خراسان ومدينة مازندران وهي على مقربة من منطقة تدعى «هزار جريب». (عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ج1، ص127). وكانت «به دشت» قديمًا عامرة وتعرف بـ«دشت به» أيضًا ويطلق أحيانًا «بي دشت» أو «دشت بي».

وفداحة خطورته، وكان يخشى أن يؤدّي الإعلان إلى حدوث انشقاقات. غير أنّ اندفاع قرّة العين وحماسها لإعلان هذه الحقيقة وإصرارها على رأيها وقولها: إن هذا العمل سوف يظهر لا محالة وسيطرق هذا القول آذان الخاص والعام، وإذن، كلّما أسرعنا في الكشف عن هذه الغوامض كان أليق وأوفق وأنفع للأمر وللعمل الذي نقوم به وحتّى يرحل من يرحل ويبقى من يبقى. وهكذا، تمّ الإعلان عن نسخ الدين الإسلامي والخروج على الشريعة الإسلامية وإبطال الصلاة والصوم وسائر الأحكام الدينيّة الأخرى.

وبعد فترة قصيرة جدًّا أعلن الباب تأييده لهذه الخطوة وأطلق على نفسه «القائم»، وكما قال شوقي: لم يمض شيء على هذه المقدّمة مؤتمر «به دشت»، وادّعى الباب مقام القائمية واستقلالية الأمر المبارك وأصالته، وأيّد قيام أتباعه في احتفال «به دشت»، ونعت جميع آرائهم ومعتقداتهم بأنّها تقوية وتعزيز للشريعة الالهيّة»[1].

وهكذا، نجد أنّ علي محمّد الباب الذي كان يعتبر نفسه في ذلك الوقت مجرّد نائب وباب للإمام الثاني عشر من أئمّة المسلمين، إذا بمجموعة من أتباعه يجتمعون في مؤتمر «به دشت» ويعلنون نسخ الشريعة الإسلامية الأمر الذي جرّأ الباب نفسه لأن يقدم نفسه باعتباره القائم.

وفي شعبان سنة 1264 أي بعد أسبوع واحد من دعوى المهدويّة أعلن علي محمّد الباب توبته مجدّدًا بحضور ناصر الدين ميرزا ـ الذي كان وليًّا للعهد في تلك الفترة ـ وتبرّأ من كلّ ما ادّعاه من قَبل كما سيأتي في الفصل الثالث.

غير أنّه عاد للحديث عن مهدويته في أواخر العام نفسه (1264هـ. ق.)، ثمّ اشتغل بتأليف كتابه «البيان» الذي نسخ فيه شريعة الإسلام وادّعى لنفسه

---

(1) شوقي أفندي، قرن بديع، ص187. وأصل هذا الكتاب باللغة الانجليزيّة وتحت عنوان: «God Passes By» وقد ترجم إلى الفارسيّة بقلم: نصر الله مودّت، وصودق عليه في «محفل ملّى إيران»، وطبع في أربعة مجلّدات وأعيد طبع المجلد الثاني ثلاث مرّات.

النبوّة. وأخيرًا في آخر تأليفاته في ما سمّاه «لوح هيكل الدين» ادّعى الألوهيّة أيضًا، غير أنه ولعدم اتّصال البابيّين بهذا الكتاب ـ لأنّه كان في سجن جهريق، فإنّه بقي بعيدًا عن أتباعه ومريديه حتّى لحظة إعدامه، وربما لو أن مزاعمه هذه في ادعاء الألوهيّة قد وصلت إلى أسماع للناس لانتهت حوادث الشغب التي أثارها أتباعه بأوامر منه قبل أوان انتهائها ولم يصدر بحقّه حكم الإعدام.

أ ـ تعاليم الباب: الأصول

يستشف من الألواح والآثار المنسوبة إلى علي محمّد الباب أصول هذه الحركة ومبادئها وتعاليمها، ونحن نحاول في هذا الجزء التركيز على ما يتعلّق بهذا الموضوع؛ أي بأصول الدين والمذهب لكي يتسنّى معرفة وجوه الشبه والاختلاف بين آرائه مع الدين الإسلامي والمذهب الشيعي، وتسليط الضوء على هذه النقاط في رؤيته الفلسفيّة للعالم والوجود ونلاحظ ما يأتي:

«إنّ الله مدرك ومحيط بكلّ شيء وهو خارج عن إدراك البشر ولم ولن يتيسّر لأحد الوصول إلى سبحان جلاله وسرادق عرفانه. والمراد من معرفة الله معرفة مظهره، والمراد من لقاء الله لقاؤه، والإيمان بالله الإيمان به، واللجوء إلى الله هو اللجوء إليه، ذلك أن العرض على الذات الأقدس مستحيل ولقاء الباري تعالى غير متصوّر. وإن ما ورد في الكتب السماويّة من ذكر لقائه هو ذكر اللقاء الظاهر بظهوره»[1]. وفي هذه البيانات يشكِلُ الباب على مسألة العلاقة المباشرة مع الله تبارك وتعالى الموجودة في أدبيّات الإسلام والتي تمارس يوميًّا على نحو عملي أثناء الصلاة المفروضة. من جهة أخرى، إنّه يرفع من شأن المظهر إلى مقام الألوهيّة وهو ادّعاء لا تراه الشيعة للأئمّة للمعصومين؛ بل وحتّى للنبي الأكرم (ص). ويعتمد الباب

---

(1) علي محمد الباب، بيان، القسمان الثاني والثالث، الباب السابع.

المنهج الأخباري في التأويل الذي اعتمدته الشيخيّة ثمّ البابيّة وانطلاقًا من هذا المنهج ادّعى الربوبيّة على أساس تطابق عدد حروف اسمه (ع-ل-ي-م-ح-م-د) مع عدد (ر-ب) وفقًا للحساب الأبجدي لأعداد الحروف.

وفي موضوع مقامات الأنبياء ومقامه هو جاء في كتاب البيان أنه قبل آدم عوالم وأوادم إلى ما لا نهاية[1]، وستكون بعد من يظهره الله ظهورات أخرى إلى ما لا نهاية[2].

وكلّ ظهور لاحق أشرف من الظهور السابق ومقام بلوغه، وكلّ ظهور لاحق له ما للظهور السابق مضافًا إلى ما عنده. فكما إنّ للغين تسعمئة ظاء ولكن الظاء ليس لها ألف غين[3] والمشيئة الأوليّة في كلّ ظهور لاحق تظهر أقوى وأكمل من الظهور السابق، فمثلًا كان آدم في مقام النطفة ونقطة البيان في مقام فتى في الثانية عشرة من العمر. ومن يظهره الله في مقام فتى في الرابعة عشرة من العمر[4]، وكلّ ظهور هو بمنزلة غرس شجرة يكون الظهور اللاحق وقت كمال تلك الشجرة وأخذ ثمرتها؛ وقبل ذلك لم تصل إلى حدّ البلوغ وعندما تصل الشجرة درجة الكمال وأخذ الثمر، فإنّه سيقع تأثير الظهور اللاحق حتمًا. فكما إنّ في ظهور عيسى الذي هو غرس الإنجيل لم يصل إلى الكمال إلّا أوّل بعثة رسول الله التي إذا بلغت تكون قبل يوم من يوم البعثة وهو اليوم السادس والعشرين من رجب وليس السابع والعشرين؛ وبعد غرس شجرة القرآن الذي كماله في ألف ومئتين يصل السبعين والذي إذا كان بلوغه في ساعتين في ليلة الخامس من جمادى الأولى لم يكن

(1) المصدر نفسه، القسم الثالث، الباب الثالث عشر؛ القسم الرابع، الباب الرابع عشر.

(2) المصدر نفسه، القسم الرابع، الباب الثاني عشر، القسم السابع، الباب الثالث عشر؛ القسم التاسع، الباب التاسع.

(3) المصدر نفسه، القسم الثالث، الباب الثالث عشر والقسم الرابع، الباب الثاني عشر.

(4) المصدر نفسه، القسم الثالث، الباب الثالث عشر.

ليظهر بعد خمس دقائق[1]، ولكن ظهوره لا يعلمه إلّا الله[2]. ومن خلال هذه العبارات أعلاه نستشف بوضوح أنّه ينفي خاتميّة النبيّ الأكرم (ص) ويدّعي النبوّة، كما وعد بمجيء أنبياء من بعده وهو يدّعي لنفسه درجة أعلى من الرسول الأكرم (ص) والأنبياء الذين يأتون بعده يتمتّعون بدرجات أعلى من درجته، غير أنه سيبقى واستنادًا إلى ما ذكر آنفًا الرب الأعلى ما دام على قيد الحياة.

وفي موضوع القيامة، فإن آراء علي محمّد في كتابه البيان، هي:

«القيامة وقت ظهور شجرة الحقيقة في كلّ زمان بأيّ اسم إلى حين غروبها، فمثلًا إنّ يوم بعثة عيسى إلى يوم عروجه كان قيامة موسى ومن يوم بعثة رسول الله إلى يوم شجرة البيان إلى ما يخرج رسول الله [كذا في الأصل][3]. وعندما يبلغ الشيء الكمال تقوم قيامته، وكمال دين الإسلام انتهى إلى زوال ظهور البيان، ومن بدء ظهور البيان إلى حين غروب أثمار شجرة الإسلام يظهر كلّ ما هو موجود[4]. وكل شيء تطلق عليه الشيئية فإنه يبعث يوم القيامة، مثلًا هذا الفنجان والصحن الذي وضع بين يدي الله فإنّه يبعث يوم القيامة بكونيّته وذاتيّته ونفسانيّته حين تنطق الشجرة إنّ هذا الفنجان والصحن بعينه.

ولا تبعث نفس من نفس الميّت فيخرج من قبر التراب؛ بل إنّ بعث الكل من نفس أحياء ذلك الزمان إذا كان في العين من المؤمنين وإذا كان من دون العين فهو من دونها[5]، جاء يوم القيامة ومضى ولم يلفتت إليه المحتجبون[6]، أي يوم القيامة مثل كلّ الأيّام الطالعة والغاربة وما أكثر الذين

---

(1) . المصدر نفسه، القسم السادس، الباب الثالث عشر.

(2) . المصدر نفسه، القسم السابع، الباب الأوّل؛ القسم الثالث، الباب الخامس عشر.

(3) . المصدر نفسه، القسم الثاني، الباب السابع.

(4) . المصدر نفسه، القسم الثاني، الباب السابع.

(5) . المصدر نفسه، القسم الثاني، الباب الحادي عشر.

(6) . المصدر نفسه، القسم السادس، الباب الثالث عشر.

الذين قامت عليهم القيامة ولم يلتفتوا إليها[1]. وهكذا الجنّة هي الإثبات يعني التصديق والإيمان بنقطة الظهور[2] هذه حقيقة الجنّة في عالم الحياة وبعد الموت لا يعلمها إلّا الله[3]. والنار هي النفي يعني عدم الإيمان بنقطة الظهور وإنكارها[4]. وكلّ من كان في النفي ذاهب في النار الإلهيّة إلى يوم من يظهره الله، وكلّ من ظلّ في الإثبات فهو مستقر في الجنّة الالهيّة إلى يوم من يظهره الله[5]، وإلى هذا اليوم لا أحد يفهم الجنّة ولا النار غير المظاهر التي خصّها الله لنفسه[6].

والمراد من البرزخ الفاصلة بين الظهورين، لا المعروف بين الناس بعد موت أجسادهم، فإن هذا دون ما تكلّف الناس به؛ لأن بعد موتهم لا يعلم ما يقضى عليهم إلّا الله وإن ما هم به يؤمرون لأبدان لا يعلمون»[7].

وعلى هذا النسق يستمرّ علي محمّد في التعبير عن الموت والقبر وسؤال الملائكة في القبر والميزان والصراط والحساب والكتاب وأمثالها مع الإشارة هنا إلى أن معظم هذه العبارات إنّما هي تقليد لكتابات علماء الشيخيّة السابقين، وبعض آخر منها من منشآته وحياكة خياله. ومن خلال هذا النص يتّضح جيّدًا أنّ مفهوم يوم القيامة لدى علي محمّد الباب يختلف تمامًا مع مفهوم يوم القيامة لدى عامة المسلمين، ذلك أنّ القيامة من وجهة نظره تقع في هذه الدنيا نفسها وأنّ القيامة بعد الموت لا يعلمها إلّا الله!

ومن مجموع ما قاله يمكن أن نخرج بنتيجة مفادها أنّ علي محمّد الباب

---

(1) المصدر نفسه، القسم الثامن، الباب التاسع.

(2) المصدر نفسه، القسم الثاني، الأبواب الأوّل والثاني والرابع؛ القسم الثاني، الباب السادس عشر.

(3) المصدر نفسه، القسم الثاني، الباب السادس عشر.

(4) المصدر نفسه، القسم الثاني، الباب الأوّل؛ القسم الثاني الباب الرابع عشر والسابع عشر.

(5) المصدر نفسه، القسم الثاني، الباب الرابع.

(6) المصدر نفسه، القسم الثاني، الباب السادس عشر.

(7) المصدر نفسه، القسم الثاني، الباب الرابع.

ينكر في كلامه التوحيد والنبوّة والمعاد والإمامة على نحو ما؛ وعليه، فهو يعلن الإتيان بدين جديد، وينكر الإسلام والمذهب الشيعي أو يعتبرهما منسوخين.

كما يجب أن نذكّر أنّ ادّعـاءات علي محمّد الباب يكتنفها الغموض والإبهام ويعتقد البابيّون والبهائيّون أنّه غير ادّعاءه ست مرّات فقد اشتهر بداية بـ«سيّد الذكر» مدّعيًا الذكريّة، وبعدها ادّعى البابيّة، معتبرًا نفسه نائبًا خاصًّا للإمام الغائب، وقد ظلّ على ذلك مدّة من الزمن يقوم بدوره كوسيط بين الناس والإمام صاحب الزمان، ـ طبعًا أنكر البهائيّون في ما بعد وجود إمام كهذا ـ [1]، ثمّ أعقب ذلك ادّعاؤه المهدويّة.

---

(1) في ليلة مبعث النقطة الأولى طلب ملّا حسين من الباب دليلًا على صدق كلامه، فكتب نصًّا موجزًا في تفسير سورة يوسف في القرآن الكريم. ثم ما لبث أن أكمله في ما بعد وعُرف بتفسير سورة يوسف. وفيه أطلق على نفسه: «قيّوم الأسماء». «إنّ الله قدّر أن يخرج هذا الكتاب (تفسير سورة يوسف) من عند حضرة محمّد بن الحسن بن...الحسن بن علي بن أبي طالب إلى عبده ليكون برهانه على أهل العالم». (عبد الحميد اشراق خاوري، **الرحيق المختوم**، ج1، ص22). ويقول عبّاس أفندي في مقام الباب أيضًا: «بدأ كلامه بإظهاره مقام البابيّة، ومراده من كلمة البابيّة هو قوله إنّني واسطة الفيوضات من شخص كريم ما يزال حتّى الآن وراء أستار الغيبة ولديه من الكمالات ما لا حدود لها، وإنّني بإرادته أتحرّك وبحبل ولايته متمسّك. وقد أشار إلى ذلك في أوّل كتاب له في تفسير سورة يوسف. وفي جميع مواضعه يوجّه خطاباته إلى ذلك الشخص الغائب الذي هو منه مستفيد ومستفيض، ويستمدّ منه في تمهيد مبادئه، متمنّيًا أن يفديه بروحه في سبيل محبّته. ومن عباراته قوله: «يا بقيّة الله قد فديتك بكلّي...». (عباس أفندي، **مقاله شخصى سياح**، ص3ـ4).

ويقول الفاضل المازندراني في كتابه «**أسرار الآثار**»، ج2، في ذيل كلمة «باب»، وبعد أن يذكّر باعتقاد الشيخيّة بضرورة وجود رابط بين الإمام الغائب والناس يقول عن علي محمّد: «اعلموا يا أهل الأرض أنّ الله قبل هذا الباب (علي محمد) قد نصّب بابين آخرين: الشيخ الأحسائي والسيّد الرشتي لكي يعلّمكم أمره، وفي كلّ مرّة تخرج فيها هذه الكتابة من حضرة بقيّة الله صاحب العصر وحجّة الله إلى نائبه الذِّكر». (أسد الله الفاضل المازندراني، **أسرار الآثار**، ص11). وهذه العبارة الأخيرة منقولة من «صحيفة فخرونه باب» التي هي من آثاره سنة 1260هـ.ق. «بقيّة الله» أحد ألقاب الإمام الثاني عشر لدى الشيعة ويصدّق الفاضل في كتاب =

وهنا يثار سؤال وهو إذا كان ثمة إمام حقًّا فكيف يتجلّى ذلك الإمام في وجوده فجأة؟ ويصبح علي محمّد باب ذلك الإمام القائم والمهدي وذلك الوحي المنتظر؟! وبعد ذلك يدّعي الادّعاء الرابع أي النبوّة وفي المرتبة الخامسة يدّعي الربوبيّة وأخيرًا يدّعي الألوهيّة.

إن ما يبعث على التساؤل هو لماذا يغيّر السيّد علي محمّد ادّعاءاته باستمرار؟ ثمّة شواهد تشير بوضوح إلى أنّه كان واقعًا تحت تأثير السيّد كاظم الرشتي؛ فقد بدأ السيّد الرشتي يدندن بهذه المسألة في حياته ليترك له بصمة في مستقبله، يعني قوله بالركن الرابع للتوحيد والنبوّة والمعاد، وتارة يعرف نفسه بأنّه الركن الرابع وأحيانًا يرسل بعض الإشارة بأنّه عن قريب سيرتفع النداء ولا يوجد أيّ دليل على أنّه كان يقصد الباب بهذه الإشارات.

ولو افترضنا أنّ هذه الكلمات لم يكن يقصد بها نفسه، ففي هذه الحالة يكون الباب والبهاء قد استغلّا ذلك لصالحهما، ذلك أنّ هذين الرجلين لم يدّعيا شيئًا لنفسيهما في بدء أمرهما؛ بل عرّف كلٌّ منهما نفسه بأنّه واسطة لشخص آخر أرقى؛ وعندما التفّ حولهما المؤيّدون عمدًا إلى كشف الستار بكلّ حذر واحتياط وأشارا إلى نفسيهما في أنّ الشخص المشار إليه هو في الحقيقة هما. مثلًا، كان الباب في البداية يرسل إشارات مبشّرًا بقرب ظهور ذلك الموعود، وأنّه واسطة الفيض ويستخدم عبارات في مخاطبته من قِبَل: «يا بقيّة الله إنّي فديت بكلّي لك». طبعًا ينسب البهائيّون هذا الكلام الآن إلى البهاء، غير أن ما يبدو من كلمات السيّد كاظم الرشتي وأحاديثه أنّه كان يومي إلى نفسه، ولكن الأجل لم يمهله لكي يستثمر إيحاءاته وإشاراته، فجاء الباب واستولى على هذا البيدر وحصده لنفسه. طبعًا، إنّ الباب لم يخط أيّ خطوة أبعد من كونه بابًا للإمام المعصوم، وربما لولا ظهور منافس له في مستوى

= «أسرار الآثار»، ج2، صفحة 68، استخدام هذه الكلمة من قبل علي محمّد بمعناها المذكور. ومن هذه الموارد الثلاثة يتّضح جليًّا مدى عقيدة الباب في السنة الأولى من ادّعائه كونه مريدًا وعبدًا للإمام الحجّة المنتظر.

الحاج محمّد كريم خان الذي هو أحد تلامذة السيّد كاظم الرشتي المبرزين لبقي علي محمّد قانعًا ببابيّته. وعلى أيّ حال، إنّ هذا التجديد المستمر في الأفكار والاعتقادات والطروحات كان من أجل تحطيم الاقتدار الديني الحاكم وترسيخ مبدإ التجديد في الدين لمدّة أطول وعندما كان العلماء الأصوليّون يتصدّون للردّ على أحد الادّعاءات والإبداعات أو الابتداعات الدينيّة المذكورة وإفشالها لتأخذ طريقها إلى النسيان، إذا بهم يواجهون طرحًا جديدًا.

ب- تعاليم الباب: الفروع

حذف الباب جميع الكتب الدينيّة والعلميّة والأدبيّة والأخلاقيّة من فروع تعاليم الباب المكتوبة في مؤلّفاته العربية والفارسية. ومن وجهة نظره أنّه يتعيّن على البابيّين ألّا يذعنوا إلّا لآيات البيان وآثار شهداء البيان وتفاسيرهم، وألّا يؤمنوا بأيّ دليل ولا برهان آخر، وألّا يصدّقوا أيّ كتاب آخر غيره؛ بل عليهم محو الجميع[1].

يؤكّد على كتابة «البيان» بخط يكون غاية في الجمال وأن يذهّب وأن ينظّم أيضًا في تسعة عشر مجلّدًا لا يتجاوزها وأن يكون لون الكتابة الأحمر وألّا يتجاوز البيت ثلاثين حرفًا.

وعلى كلّ بابي أن يقرأ من البيان تسعة عشرة آية يوميًّا، فاذا لم يمكنه ذلك عليه أن يردد هذه العبارة «الله الله ربّي ولا أشرك بالله ربّي أحد» تسعة عشرة مرّة، كذلك يتوجب عليه أن يحيي ليلة في السنة وأن يذكر اسمًا من أسماء الله من غروب الشمس إلى طلوعها في اليوم التالي.

وكذلك ووفقًا لما قاله في كتاب «البيان»، يجب هدم جميع الأبنية والأضرحة فوق الأرض بدءًا من الكعبة وأضرحة الأنبياء ومراقد الأئمّة

---

(1) حسين على النورى (بهاء الله)، اقدس ص45.

والأولياء وجميع المساجد والبيع والأديرة والكنائس ومعابد الأصنام وكلّ بناء قائم على اسم الديانات.

وقد أوجب علي محمّد الباب على جميع السلاطين الذين آمنوا به أن يبنوا في مسقط رأسه في مدينة شيراز بناء فريدًا محل البيت القديم للباب، يكون له من الخارج خمسة وتسعين بابًا بحيث يكون الفاصلة بين الأبواب ما يتّسع لشيراز كلّها ويشتمل عليها وحتّى يتّسع لحجّ البابيين الذين يأتون من كلّ حدب وصوب[1]. ومضافًا إلى هذا البيت الشيرازي الذي أصبح كعبة يحجّون إليها، ثمّة ثمانية عشرة بقعة رفيعة منيعة أخرى بنيت على قبور حروف الحي الذين آمنوا به كما ورد في الباب الثالث عشر من القسم الرابع في قوله: «في ارتفاع بقاع الواحد وحكم من ملك شيئًا، من بقاع فوق الأرض بأن لا يجوز صرفه إلّا في تلك البقاع»[2] وقد أورد ذكر بيته الحرام وتنظيم الحج والزيارة إليه في الباب السابع عشر إلى الباب التاسع عشر من القسم الرابع في كتابه البيان.

ومن تعاليمه أنه إذا بلغ الذهب أو الفضّة 541 مثقالًا، وجب فيهما الزكاة التي يتوجب دفعها إلى الباب أو أولياء البيان، يعني أئمّة البابيّة، وكلّ شيء ثمين لا مالك له متعلّق بالباب. ويجب الحج إلى بيت شيراز على جميع الرجال أينما كانوا في بقاع الدنيا، وكذلك هو واجب على الرجال والنساء من أهل شيراز، وعلى النساء الطواف ليلًا. وفي تعاليمه أن يتمّ الزواج برضا الزوجين وصيغة عقد الزواج كما يأتي: «إنّني أنا الله ربّ السموات وربّ الأرض ربّ كلّ شيء ربّ ما يرى وما لا يرى ربّ العالمين»، وتقرأ هذه الصيغة من قبل الطرفين وفي هذا الزواج يكون المهر محدّدًا، فهو لسكان

---

(1) بعد انتصار الثورة الإسلامية تمّ هدم وتخريب المنطقة القديمة وخانه كهنه، اللذين بُنيا قبل ذلك من قِبل البهائيين الذين كانوا يحجّون إليهما، بسبب إقامة شارع جديد في تلك المنطقة للتخفيف عن الزحام الذي كان مشهودًا هناك حول مرقد أحمد بن موسى (ع).

(2) يعني أنّه بعد تخريب المقامات الدينيّة في العالم فإنّه يتوجّب صرف أموالها في تشييد المقامات «التسعة عشرة».

المدن من تسعة عشر مثقال ذهبًا إلى تسعين مثقال من الذهب ولأهل الأرياف والقرى هذا المقدار نفسه ولكن من الفضّة؛ وفي حالة تجاوز المهر هذا المقدار، فإن عقد الزواج يكون باطلًا بنفسه آليًا. ويجب في حالة الطلاق أن ينفصل الزوجان عن بعضها مدّة عام بياني، يعني تسعة عشر شهرًا، فاذا لم يصطلحا خلال هذه المدّة فقد حصل الطلاق.

ويجب على الرجال عند الملاقاة مع شخص أو الورود في مكان أن يقولوا: «الله أكبر» ويجب في الجواب القول «الله أعظم». وعلى المرأة أن تقول في إلقاء التحيّة: «الله أبهى» وأن يكون الجواب «الله أجمل».

أمّا المطهّرات فهي خمسة أشياء: النار، الهواء، الماء، التراب وكتاب البيان؛ وعند الطهارة يجب القراءة على الجسم النجس «الله أطهر» ستّة وستين مرّة حتّى يطهر.

والمني مطهر تشريفًا بـ«من يظهره الله»، ويحلّ للرجل ارتداء الحرير والتزيّن بالذهب والفضّة. ويحرم على المعلّم أن يضرب تلميذه، وفي حالة الضرورة يجوز له ضربه خمس مرّات على أطراف ثيابه فإذا زاد على الخمس أو ضرب تلميذه بالعصا على بدنه حرمت عليه امرأته تسعة عشر يومًا.

السنة البابيّة تسعة عشر شهرًا والشهر تسعة عشر يومًا والصوم تسعة عشر يومًا وعيد الفطر يكون في أوّل أيّام النوروز.

ج- بحث حول «من يظهره الله»

يتحدّث الباب في جميع آثاره عن «من يظهره الله» وطالما بشّر الناس بظهوره ويوصي بتنفيذ أيّ حكم يصدر عنه بعد ظهوره والتصديق بدعواه قائلًا: «أقسم بالذات الإلهيّة أن سماع آية واحدة منه أفضل من تلاوة البيان ألف مرّة»[1] ويقول أيضًا في الباب التاسع عشر من القسم الثاني (البيان الفارسي): «صدّقوا من يظهره الله لمجرّد ادّعائه، ولو على سبيل الافتراض.

---

(1) علي محمد الباب، بيان، ص163.

وإن لم يكن هو من يظهره الله فصدّقوا أيضًا فإنّكم تؤجرون على ذلك» ويقول في شأنه: «إنه الذي يقول في كلّ مكان: «لا إله إلّا أنا ربّ كلّ شيء وأن ما دوني خلقي»[1]. ويقول: «إنّه سوف يظهر في سنة المستغاث 2001 وإذا لم يظهر في هذه السنة فإنّه يظهر بـ«عدد اسم الله الأغيث»[2].

ولا بأس من أن نعلم أن من يظهره الله في عقيدة الباب هو محمّد بن الحسن العسكري، فهو يقول: «من يظهره الله اسمه محمّد وهو ذكر الله ومظاهره أمره»[3]. «ومحل ظهوره المسجد الحرام»[4].

وإنّنا لو سألنا أيّ بهائي اليوم عن مقام ميرزا حسين علي ومرتبته لقال: هو «من يظهره الله» وخليفة الباب ثمّ ارتقى في مقامه إلى مرتبة فوق مرتبة الباب. لكنّنا عند تطبيق ما ورد أعلاه نجد أن من يظهره الله على ما ورد من علي محمّد الباب ليس ميرزا حسين علي، ذلك أنّ اسمه يجب أن يكون محمّدًا وليس حسين علي ولقبه القائم الذي هو بهاء ويكون محلّ ظهوره في المسجد الحرام وليس بغداد. ونظرًا إلى ما صرّح به الباب يمكن أن نتوصّل إلى هذه النتيجة وهي أن من يظهره الله بحسب الباب هو الحجّة صاحب الزمان إمام الشيعة وليس ميرزا حسين علي بهاء الله.

المقالة الثالثة: أيديولوجيا الأزليّة والبهائيّة

إنّ مرام أو أيديولوجيا الأزليّين هي ذاتها أيديولوجيا البابيّة المستوحاة من تعاليم علي محمّد الباب، ولا اختلاف بينهما، والفارق الوحيد بين الأزليّة والبابيّة هو تصدّي صبح الأزل وخلافته للباب أو اعتباره خليفة الباب، وتتركّز آثار صبح الأزل في الغالب حول توضيح آثار الباب وشرحها وتفسيرها.

---

(1) المصدر نفسه، الباب الأوّل من القسم الثاني.

(2) المصدر نفسه، ص61.

(3) المصدر نفسه، ص309.

(4) المصدر نفسه، ص230.

ينبغي القول في موضوع أيديولوجيا البهائيّة إنّ بهاء الله كما هو علي محمّد قد أعلن على نحو واضح وصريح فسخ الدين الإسلامي والإتيان بدين جديد.

وللميرزا حسين علي دعاوى عدّة يطرحها بما يتلاءم مع الموقع والمقام وشخصية المخاطب.

ويعبر عن بعض دعاواه بقوله: «أنا لا شيء وأدنى بكثير من لا شيء». وأحيانًا يتجاوز إلى ما هو أبعد من الألوهيّة فيعتبر نفسه إله الآلهة وربّ الأرباب وخالق الخالقين. وفي أواخر عمره وفي لوح العهد الذي هو بمنزلة وصيّته يدعو أتباعه إلى الوحدة انطلاقًا من موقع الألوهيّة، ويدعوهم إلى اتّباع خلفائه ويشجّعهم على ذلك. يقول في هذا المضمار: «اللسان من أجل ذكر الأخبار فلا تلوثوه بالقول السيّء. المذهب الإلهي هو من أجل المحبّة والاتّحاد فلا تجعلوا منه سببًا للعداوة والاختلاف. إنّ وصيّة الله هي أن على الأغصان والأفنان[1] وعلى المنتسبين طرًّا الالتزام بالغصن الأعظم... قد قدر الله مقام الغصن الأعظم... قد قدر الله مقام الغصن الأكبر بعد مقامه، إنّه هو الأمر الحكيم. قد اصطفينا الأكبر بعد الأعظم[2] محبّة الأغصان على الكل لازم، والاحترام وملاحظة الأغصان على الكلّ لازم[3]».

أحكام البهائيّة في كتاب «الأقدس»

الأحكام التي أعلنت من قبل حسين علي بهاء الله إنّما جاءت على أساس الأحكام التي صدرت من قبل علي محمّد الباب الواردة في كتابه «البيان» أمّا في الفلسفة والفروع فثمّة من هذه الأحكام:

---

(1) الأفنان: لقب أقارب الباب. الأغصان: لقب أقارب البهاء وأبنائه. يقال عن عبّاس أفندي الغصن الأعظم وعن محمّد علي أفندي الغصن الأكبر.

(2) يعني أنّ الله جعل مقام الغصن الأكبر محمّد علي بعد مقام الغصن الأعظم عبّاس، يعني أنّ خليفته بعده عبّاس وبعده محمّد علي.

(3) حسين علي النوري (بهاء الله)، **مجموعه الواح**، ص400ـ403.

أوّلًا: الصلاة والصوم: تجب الصلاة والصوم عند البهائية مع بدء البلوغ ـ 15سنة للذكور والإناث ـ، وفي البهائية ثلاثة أنماط من الصلاة: قصيرة ومتوسطة وطويلة، أمّا أداؤها فموكول إلى الأفراد أنفسهم. وقد ذُكِرت في الكتاب الأقدس صلاة أخرى تتألّف من 9 ركعات: «قد كتب عليكم الصلاة تسع ركعات الله منزل الآيات حين الزوال وفي البكور والآصال»، إلّا أنّ هذه الصلاة نفسها ليست موجودة في البهائية حيث ادّعى عباس عبد البهاء ـ نائب ميرزا حسين علي ـ أنّ أخاه محمد علي أفندي كان قد سرق الصلاة ذات الركعات التسع.

وصلاة الميّت عند البهائيّين سبع ركعات: «كتب عليكم الصلاة فرادى وقد رفع عنكم الجماعة». ومع أنّ ميرزا حسين علي حكم بعدم أداء صلاة الجماعة غير أنّ الشواهد التاريخيّة تؤكّد أنّ ميرزا وإلى نهاية عمره كان يصلّي خلف إمام الجماعة في فلسطين في حينه صلاة المسلمين رياءً وكذلك ابنه أيضًا.

ثانيًا: القبلة: «وإذا أردتم الصلاة ولّوا وجوهكم شطري الأقدس المقام المقدّس»، وهذا المكان المقدّس الذي أصبح قبلة البهائيّين هو مثواه في مدينة عكا في فلسطين.

ثالثًا: السرقة: «كتب على السارق النفي والحبس وفي الثالث فاجعلوا في جبينه علامة يعرف بها لئلّا تقبله مدن الله». وترد إشكالات عدّة حول هذا الحكم الذي يعدّه البهائيّون في طليعة الأحكام الواردة في كتابهم «الأقدس»:

1ـ لا عقوبة محددة للمرأة السارقة.

2ـ «تقديم حكم النفي الذي هو حكم أشد على الحكم الشديد الذي هو أشدّ الحبس والسجن، والحقيقة أنّ هذا الحكم يصب في صالح السارق؛ لأنّه سوف يذهب إلى مدينة أخرى لا يعرفه أحد فيها ما يجعله يمارس السرقة براحة بال لأنّه في منطقة لا يعرفه فيها أحد.

3ـ وفي العقوبة الثالثة وهي الكي على الجبين ـ والجبين ليس الجبهة

إنّما هو أعلى الصدغ في الجانب الأيمن والأيسر من الوجه ـ، بينما الأفضل أن تكون العلامة في الجبهة حيث يصعب إخفائها. مضافًا إلى أنّ الأشخاص الذين يرتكبون السرقة هم من الذين يعتبرون السرقة عملهم وشعارهم والذين يسهل اعترافهم في أيّ محكمة، والكي على جبينهم لا أثر له ولا جدوى من وراء ذلك في معرفتهم في أثناء السرقة، ذلك أنّ اللصوص يمارسون أعمالهم في السرقة ليلًا وإن كان في النهار ففي الخلوة والخفية بحيث لا يراهم أحد، وعلى أيّ حال لا فائدة من وراء الحكم أعلاه.

4ـ لا يوجد حكم آخر بعد الكيّ على الجبين ما يعني أنّه لا عقوبة بعد عقوبة الكي، وله أن يمارس السرقة والسطو بحرّية ودون خشية من أحد[1].

رابعًا: الزنا: «وقد حكم لكلّ زان وزانية دية مسلّمة إلى بيت العدل وهي تسعة مثاقيل من الذهب وإن عاد مرّة أخرى عودوا بضعف الجزاء».

وفسخ بهاء الله أحد أحكام كتاب «البيان» للباب الذي حكم بإحراق الكتب: «قد عفا الله عنكم ما نزل في «البيان» من محو الكتب، وأذنا لكم بأن تقرأوا من العلوم ما ينفعكم».

خامسًا: المحارم: أباحت البهائيّة الزواج مع المحارم إلّا مع زوجة الأب: «قد حرمت عليكم أزواج آبائكم إنا نستحي أن نذكر الغلمان». لاحظ أنّهم هنا لم يحرّموا الزواج إلّا بزوجة الأب ولم يُذكَر أيّ حكم بشأن الزواج من الخالة والعمّة وغيرهما وبذلك لا يمكن تمييز المحارم عن غير المحارم في مذهب البهائية.

سادسًا: العيد: يُعتبر يوم ولادة ميرزا علي محمّد الباب وميرزا حسين علي وهما الأوّل والثاني من محرّم، ويوم بعثة الباب في الخامس من جمادي الأوّل، ويوم بعثة ميرزا حسين علي في الأوّل من أرديبهشت، أعيادًا واجبة وعطلة رسمية لدى البهائيّين.

---

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، **گنجينه حدود واحكام**، 105 بديع.

سابعًا: الزواج: وحول الزواج قال ميرزا حسين علي في الكتاب الأقدس: «قد كتب عليكم النكاح إيّاكم أن تجاوزوا الاثنتين»[1].

والعجيب أنّ معظم البهائيّين متزوّجون بأكثر من اثنتين؛ بل وحتّى زعيم البهائية نفسه كان لديه أكثر من زوجتيْن، وعندما كان سجينًا كما يدّعي فقد كان يجمع ثلاث نساء. وورد في الكتاب نفسه أيضًا «الكتاب الأقدس» أنّه يُسمَح للرجال باتّخاذ الباكرات كأيامى أو جواري[2].

وتجيز البهائيّة جميع أشكال المعاملات الربويّة[3]. وأباحت البهائيّة السفور للمرأة وللرجل حلق اللحية. ومن تجديدات بهاء الله وإبداعاته إبطال المؤسّسة الدينيّة، ومع إذعانه بضرورة وجود المبلّغين الدينيّين إلاّ أنّه لا يفرد لهم وضعًا منفصلًا يختلف عن سائر الشرائح الاجتماعية الأخرى.

وفي عقيدته يجب أن تكون حياة المبلّغين الدينيّين مثل سائر أفراد المجتمع تمامًا وألّا يكونوا شريحة متمايزة عن سائر أفراد المجتمع[4].

وهو بهذا يلغي المؤسّسة الدينيّة تمامًا.

والمحور الأساس في دعاوى بهاء الله هي دعوى «من يظهره الله» وهو وعد الباب في الأصل لأتباعه. وقد جاء بعد الباب كثيرون ادّعوا أنهم «من يظهره الله»، ووجد بعضهم أتباعًا التفوا حولهم غير أن أحدًا لم يحظ بالنجاح الذي حقّقه ميرزا حسين علي النوري. وثمّة أشخاص آخرين غير صبح الأزل الذي أسّس الفرقة الأزليّة بشروا بـ«من يظهره الله»:

1ـ سيّد كوري في الهند، 2ـ حسن الميلاني، 3ـ سيد كوري آخر من أتباع الباب، 4ـ ميرزا أسد الله الملقّب بـ«ديّان»، 5ـ ميرزا عبد الله، 6ـ

---

(1) المصدر نفسه.

(2) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص187.

(3) علي محمد الباب، بيان، القسم الخامس، الباب 18.

(4) المصدر نفسه، ص278.

الحاج ميرزا موسى القمي، 7ـ ملّا محمّد الرزندي، 8ـ هاشم الكاشاني[1] وما يزال لبعضهم أتباع حتّى الآن.

تتضمّن الكتب الدينيّة البهائيّة نهيًا للبهائيّين عن التدخّل في الشأن السياسي، وفي هذا الجزء نذكر نماذج من توصيات قادة البهائيّة في اجتناب التدخّل في الشؤون والأمور السياسيّة:

يقول ميرزا حسين علي النوري: «يجب على هذا الحزب ـالبهائيّةـ وأينما تواجد في أيّ من الممالك أن يتعامل مع حكومة ذلك البلد بأمانة وصدق وصفاء[2]، وعزّ المملكة الظاهرة متروكة إلى الملوك ولا يجوز لأحد أن يرتكب أمرًا يكون مخالفًا لرؤساء المملكة»[3].

أمّا عبّاس أفندي عبد البهاء فإنّه يعبّر عن ذلك بصراحة أكثر قائلًا في وصاياه: «أيّها الأنصار لا تساروا أهل السياسة ولا تصاحبوا المطالبين بالحريّة. لا تهتمّوا لشأن الحكومة ولا تشتغلوا بذم أحد من الأمّة، اجتنبوا الجميع وأعرضوا إلّا عن ذكر الحق، كونوا مطيعين لحكومة الشهريار وانقادوا بشدّة إلى أمر سرير السلطنة».

وهذا منهاج البهائيّين وتكليفهم[4] يدعون في حق جميع الطوائف والآراء المختلفة ويريدون الخير[5].

استنتاج

بالنظر إلى ما مرّ آنفًا، فإن الاتّجاه العام لأيديولوجيا هذه الطرق هو دق

---

(1) المصدر نفسه، ص193ـ194.

(2) مجلّة «اخبار امرى»، النشرة الرسميّة للبهائيّين الإيرانيّين، العددان 7ـ8، مهر وآبان ـالشهران السابع والثامن من السنة الإيرانيّةـ، 1344 هـ.ش.

(3) عبد الحميد إشراق خاوري، **گنجينه حدود واحكام**، 105 بديع، ص263.

(4) مجلّة «اخبار امرى» العدد التاسع، دي ـالشهر العاشرـ، 1328هـ.ش.

(5) المصدر نفسه.

الإسفين بين الأمّة ومراجع التقليد وإيجاد حالة من الانفصال بينهما، وإشغال البهاء الأمّة بعقيدة من نتاج بشري، عقيدة تستمدّ مضمونها اللّاعقلاني من العقلاني، ثمّ شيئًا فشيئًا تغادر الساحة العمليّة للحياة الاجتماعية والسياسيّة لينتهي الأمر بمن يؤمن بهذه الأيديولوجيا إلى الانفصال عن الدين والتديّن، وأيضًا تمهيد الأرضيّة المناسبة وإعدادها للالتحاق بالمدارس والمذاهب غير الدينية، وسوف نشاهد نموذجًا لهذا الانفصال عن الدين والتديّن والانتماء إلى المذاهب العلمانيّة في نشطاء البهائيّة خلال الفترة الزمنيّة لحركة المشروطة والعهد البهلوي.

وفي هذا الفصل نوضّح مسار انفصال أيديولوجيا البهائيّة عن الأيديولوجيا الشيعيّة، حيث كانت البداية إحداث التغيير في مسألة نيابة الإمام صاحب الزمان (ع) وحدوث حالة من الانفصال بين أتباع الشيخيّة وبين المرجعيّة الشيعيّة التي تنوب عن الإمام صاحب الزمان والاتّجاه إلى ما أطلق عليه في حينها «الركن الرابع».

ونظرًا إلى الصلاحيّات الحصريّة التي يتمتّع بها الركن الرابع في تفسير الدين لدى الشيخيّة وتفسير الأصول الجديدة وتدوينها في البابيّة وتقديم مقولات جديدة عن أصول التوحيد، النبوّة، المعاد، العدل والإمام من قبل علي محمّد الباب، تبلور إلى العلن دين جديد وأعلن عن نسخ الدين الإسلامي بعد ظهوره.

وقد أفضى اختراع شريعة وأسلوب ونظام ومناسك جديدة في فروع الدين بأتباع علي محمّد الباب إلى الانفصال عن المجتمع الشيعي في أسلوب حياتهم العمليّة والاجتماعية وبعد ادّعاء بهاء الله النبوّة والبعثة وإفاضاته خرجت البابيّة عن حالتها التقليديّة واتّجهت في آدابها وأصولها وتقاليدها لتنسجم مع الذوق الحديث وتقترب من روح العصر، هذا الاقتراب الذي يتجلّى في الاستخفاف بالأحكام ذات الصلة بالعلاقات الجنسيّة وبعض القضايا التي تحاول الايحاء بمظاهر إنسانيّة مثل عقوبة السارق وإلغاء حكم

إحراق الكتب الذي أصدره الباب؛ وهكذا ظهر دين جديد عرف بالبهائيّة.

وإذا ما نظرنا إلى هذه التحوّلات من زاوية علم الاجتماع السياسي لشاهدنا بوضوح مسار المواجهة مع الاقتدار السياسي للمذهب الشيعي في العهد القاجاري في إيران السائد بين عامة الشعب.

إن مقام النيابة عن الإمام صاحب الزمان (ع) الذي يراه الشيعة لفقهائهم ومراجع تقليدهم هو المفتاح في الفكر السياسي لدى الشيعة، كما إنّ اتّباع نائب الإمام صاحب الزمان يمنح الشيعة إمكانيّة تشكيل الحكومة في ضوء عقيدتهم في كلّ عصر.

أضف إلى ذلك أنّ عدم الاعتقاد بعصمة نوّاب إمام العصر (ع) واتّباع الأعلم والأعدل من الفقهاء وانتخابه وإمكانيّة تغيير المرجع في كلّ وقت هو ضمانة تنفيذيّة جيّدة لصون الإسلام وإدارة المجتمع الإسلامي وتنزيهه من الأفهام السلبيّة وسوء الإدارة، كما إنّ انتخاب المرجع والولي الفقيه هو الضمان لشعبيته، وإمكانيّة تغييره بذهاب عدالته أو أعلميّته، وضمانة أكيدة في المحافظة على الدين وإدارته من الانحراف والعجز.

ولو تغيّرت هذه النيابة العامّة إلى نيابة خاصّة لانتفت إمكانيات الاختيار والتغيير، وعدم الانقياد إلى الآراء الاستبداديّة لشخص يعتبر النائب الخاصّ الذي ينسب أوامره إلى الإمام المعصوم. وعلى هذا الأساس سوف يمرّر أي تفسير أو تأويل للدين من خلال النائب الخاص لانتفاء إمكانيّة معارضته، وحينئذٍ يواجه الفكر الديني أزمة كبرى، وسوف يفضي الوضع على المدى البعيد إلى تراجع الإيمان بالدين.

وهكذا، فإن الفرقة الشيخيّة سوف تواجه أزمة كبيرة من الناحية السياسيّة عند تشكيل الدولة الدينيّة، فهذه الفرقة تضع أصبعها على أكثر النقاط حساسيّة في المذهب الشيعي في زمن الغيبة الكبرى والتي هي منشأ اقتدار المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة. وبعد تشويه أصل النيابة عن الإمام صاحب العصر (ع) بإلغاء الدين الإسلامي من قبل الباب وبهاء الله، فقد اندفعت هذه

الحركة صوب المحو الكامل لدين الإسلام وحذفه وإخراجه من الساحة الاجتماعية.

إنّ معارضة وجود شريحة باسم الفقهاء التي وجدت وفقًا لمعطيات القرآن الكريم من أجل تفسير المتشابهات[1] والدفاع عن الدين، وفي حالة تشكيل الحكومة من أجل إدارة المجتمع وفقًا للفكر الشيعي[2] وأهل السنّة أيضًا. كما ورد في أفكار الباب وكذا حسين علي النوري، قد وصلت هذه المعارضة حدًّا بحيث تعلن البهائيّة رسميًّا منع وجود شريحة كهذه.

وقد وقع الذين انفصلوا عن اقتدار المؤسّسة الدينيّة وعلماء الدين بعد اتباعهم المدرسة الشيخيّة في أحضان فرقة جديدة هي البابيّة.

ولا يهمنا الآن أن نبحث المعاني العقدية والسلوكيّة الجديدة التي طرحها علي محمّد الباب بقصد استثمارها سياسيًّا على الرغم من وجود آثار تدلّ على دور الحكومة الروسيّة في إيجاد هذا التيار الديني أو على الأقل المساندة وتقديم الدعم والمساعدة، ولكن ـ وكما ذكرنا في الفصل السابق ـ إن العمل على تحطيم اقتدار المذهب الشيعي في إيران يعني تحطيم اقتدار الامّة الإيرانية في هذه البلاد.

ويبدو أنّ الدعم والإسناد والحماية الروسيّة ثمّ البريطانيّة وفي ما بعد الإسرائيلية والأمريكية لم تكن بواعثها سوى تحطيم اقتدار الأمّة الإيرانية، طبعًا يجب أن نذكّر بأن كلّ الشواهد تشير إلى أنّه لا يمكن أبدًا إحلال مذهب ديني مكان المذهب الشيعي الضارب بجذوره في العمق الاجتماعي في دولة اشتهرت بدولة إمام العصر والزمان، خاصّة من الحركة البهائيّة التي وصل تشتّتها بحيث يمكن تشبيهها بقنبلة ثقافيّة عنقوديّة؛ فكلّما ظهر قائد جديد

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) للمزيد من التفصيل في مجال الفكر الحكومي الإسلامي انظر: ابن خلدون، **المقدّمة**؛ والعديد من الكتب والمؤلّفات الشيعيّة، ومن جملتها كتاب «الحكومة الاسلاميّة» للإمام الخميني (قده).

أوجد فرقة جديدة وطرح فكرًا جديدًا، وقد لاحظ العديد هذا التجديد في كلام علي محمّد الباب أيضًا عندما يتحدّث عن مجيء أنبياء في المستقبل و«من يظهره الله»، وقد تابع هذا المعنى في العهد الجديد إسماعيل رائين في كتابه «الانشقاق في البهائيّة بعد موت شوقي ربّاني»، ولا نريد هنا تكرار هذا الموضوع إلّا أنّنا وعلى أيّ حال سوف نشاهد أنّ تشكيلات هذه الفرقة تظهر في حالة حزب في عهد شوقي أفندي بحيث تتحرّك بهذه الصفة الحزبويّة على المستوى الدولي بحيث تصل حدودًا يحميها من التلاشي والسقوط في فخ التمزّق.

ونتطرّق في الفصل الآتي إلى جانب من ترجمة حياة نشطاء البهائيّة.

الفصل الثالث

نشطاء البهائيّة

المقدّمة

سوف ندرس في هذا الفصل نشطاء الحركة البهائيّة، ذلك أن عمل هؤلاء الأفراد هو الذي أنشأ الحركة البهائيّة وأبقاها حتى هذا الزمن، وسوف نلاحظ في الفائدة الثالثة أنّ أوّل شخص مؤثّر في إيجاد هذا التيار هو الشيخ أحمد الأحسائي.

وكنّا قد ذكرنا أنّه بما كان يدّعيه من تجديد في الدين أسقط عن المرجعية الشيعية اعتبارها الديني لدى أتباعه ومن ثمّ السياسي وكذلك بتقديمه أشخاصًا على أنّهم عناصر ارتباط خاصّين مع الإمام صاحب الزمان ع؛ ولم تكن لديهم بطبيعة الحال قدرة تلبية جميع الاحتياجات الدينيّة للمجتمع والأفراد؛ ذلك أن هذا الأمر لا يمكن أن ينهض به فرد واحد مضافًا إلى عدم امتلاك هذا الفرد منهجًا في مراجعة القرآن الكريم والروايات الصحيحة الواردة عن المعصومين؛ وهكذا، ترتّب على ذلك العجز لدى الأفراد في إعطاء إجابات منطقيّة تنهض على الأصول الدينيّة أن يجير هذا العجز باسم الدين، فلم تمض فترة من الزمن حتى أضحى الدين، ومن خلال اعتماد المنهج الأخباري الذي يمنع كلّ أشكال التفسير العقلي للقرآن الكريم شيئًا قديمًا عديم الأثر ولا جدوى منه.

وأعقب ذلك تجديد آخر تمّ ابتداعه على يد علي محمّد الباب الذي وسع

الهوّة أكثر بين علماء الدين (المؤسّسة الدينيّة الأصليّة) وبين أتباعه. وسنرى في هذا الفصل أنّه عبّأ الناس لمواجهة السلطة، وقد أدّى الدين الجديد المبتدع إلى اندلاع حوادث وحركات إخلال بالنظام والأمن العام انتهت إلى نفي البابيّين إلى خارج إيران وانصراف أتباع البابيّة إلى بناء فرقتهم، ثمّ استحالوا إلى أدوات بأيدي الدول الاستعماريّة.

وفي هذا الفصل سوف نرصد مسار هذا التغيير من خلال دراسة الشخصيّات المؤثّرة فيه، وما أفضى إليه من انفصال الدين عن الدولة.

وقد نُظّم هذا الفصل في خمس مقالات فاختصّت المقالات الأربع الأولى بدراسة نشطاء الفرق الشيخيّة، البابيّة، الأزليّة والبهائيّة في الفترة الزمنيّة التي سبقت حركة المشروطة، أمّا المقالة الخامسة فقد خصصناها لدراسة الأسباب التي دعت الأتباع إلى الانتماء إلى هذه الفرق.

المقالة الأولى: نشطاء الشيخيّة

عاش قادة الشيخيّة الأساسيّون في الغالب في عهد فتح علي شاه، وظهرت البابيّة بقيادة أحد تلامذة القائد الثاني لهذه الفرقة في عهد محمّد شاه، ونتطرّق في هذه المقالة إلى استعراض موجز لحياة قادة الشيخيّة وحصيلة نشاطهم على صعيد إحداث صدع وانشقاق اجتماعي بين أتباع هذه الفرقة وبين الكيان الأساسي لأتباع المذهب الشيعي في إيران والذي سنعود إلى بحثه في الفصل الرابع.

أ- الشيخ أحمد الأحسائي (المتوفّى سنة 1242هـ. ق)

ذاع صيت الشيخ أحمد الأحسائي واشتهر أمره في مطلع القرن الثالث عشر الهجري في العراق، والتفّ حوله المريدون الذين عرفوا في ما بعد بالشيخيّة. والشيخ أحمد الأحسائي من أهالي منطقة الأحساء في الحجاز، وهو ابن زين الدين بن إبراهيم بن قصر بن إبراهيم بن داغر. ولد في شهر

رجب سنة 1166هـ.ق.[1]، وجاء في مصدر آخر: «الشيخ أحمد الأحسائي (1166ـ1241): ابن زين الدين الأحسائي من أهالي الأحساء إحدى نواحي منطقة القطيف المتاخمة للبحرين، في أسرة كانت تعتنق التسنّن. أتمّ قراءة القرآن وهو في الخامسة من عمره وعرف بين أقرانه بالذكاء والعقل»[2].

يقول مرتضى المدرّسي كتب الشيخ عبد الله نجل الشيخ أحمد الأحسائي عن والده: الشيخ أحمد الأحسائي نجل زين الدين وداغر بن رمضان أحد أجداده عاش كسائر آبائه في البادية بين جبالها وفلواتها، ولم يكن له إلمام بالمذهب والدين، وكان ينتهج نهج أهل السنّة والجماعة، كان بعيدًا عن التعصّب، يسير بسيرة آبائه وأجداده، وعندما حصلت حرب بين داغر وأبيه رمضان واضطر إلى الابتعاد عن مجاورته والتوجّه إلى مطيرفي إحدى قرى الأحساء، ولم تمض مدّة حتّى ترك مذهب آبائه واعتنق مذهب الشيعة الإماميّة.

وكان الشيخ أحمد الأحسائي الحفيد الثالث لداغر وكانت ولادته في شهر رجب من عام ألف ومئة وستّين للهجرة في قرية مطيرفي[3].

يعتبر الشيخ أحمد الأحسائي نفسه في أيّام طفولته متفوّقًا على أترابه وأقرانه وقد أشار الاشتهاردي إلى هذا الموضوع في كتاب الشيخيّة والبابيّة والبهائيّة قائلًا: «عندما بلغ الشيخ أحمد الخامسة من عمره فرغ من قراءة القرآن، وانصرف بعدها إلى التأمّل والتفكّر. وقد نقل عن طفولته أنّه كان يصاحب الأطفال بجسمه وأنّه كان المقدّم عليهم في كلّ عمل يتطلّب التفكير والسبّاق إلى ذلك، وأنّه عندما كان يخلو إلى نفسه فإنّه كان يفكّر في ما حوله من الأطلال وخراب الأحوال وأوضاع الزمان وكان يستلهم العبر من ذلك وأنّه كان يخاطب نفسه قائلًا: ماذا حلّ بها وسكّانها الذين

(1) محمد باقر النجفي، بهائيان، ص2ـ3.

(2) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص25.

(3) مرتضى المدرسي چهاردهي، الشيخيّة والبابيّة، ص6ـ7.

عمّروها! وثمّ يبكي لذكراهم ويذرف الدموع، ويقول عن القرية التي كان يعيش فيها إنّ أهلها مستغرقون في المعاصي، ولم يكن من بين أهل القرية من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؛ بل كانوا من أهل الحرص على المعاصي ولا علم لهم بأحكام الله مستغرقين في اللهو سادرين في الغفلة والغي، يتفاخرون بآلات الطرب من طبل وربابة ومزمار وعود وقيثارة ودف، يعلّقونها على جدران بيوتهم ويتباهون بها، وعندما أرتاد مجالسهم وأجلس مع الأطفال في زاوية فإن بدني كان معهم أمّا روحي فقد كانت متعلّقة بالعالم العلوي (الملأ الأعلى)[1].

وفي سنّ العشرين من عمره أنهى دراسة المقدّمات في العلوم الدينيّة وآداب العربيّة وأقبل على دراسة الأخبار والأحاديث الشيعيّة وانتهى إلى اعتناق المذهب الشيعي الإمامي وأبدى في ذلك حالة من التعصّب والحماس والتشدّد، ولم يكن يتهيب أحدًا وكان يتحلّى بذوق فلسفي[2].

وغادر الشيخ أحمد الأحسائي مسقط رأسه في عام 1186هـ.ق وكان في العشرين من عمره متوجّهًا إلى مدينتي كربلاء والنجف، وحضر مجالس وحلقات تدريس علماء الشيعة من قبيل السيّد مهدي بحر العلوم المتوفّى سنة 1212هـ.ق، والوحيد البهبهاني[3]. وعندما طلب الأحسائي من السيّد بحر العلوم إجازة في رواية الحديث جعله ينتظر مدّة لينظر في أحواله وبعدها منحه الإجازة في رواية الأحاديث والأخبار عن آل محمّد مستندًا إلى سلسلة مشايخ الرواية[4].

يقول السيّد محمّد باقر النجفي عن أساتذة الشيخ الأحسائي أنه درس

(1) المصدر نفسه، ص7_8.

(2) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص26

(4) مرتضى المدرسي چهاردهي، الشيخيّة والبابيّة، ص9_10.

الأجروميّة على الشيخ محمّد بن الشيخ محسن وحضر في النجف الأشرف دروس الوحيد البهبهاني الذي كان طليعة زعماء الإماميّة في عصره (1116ـ1205هـ.ق) ومن أساتذته أيضًا المرحوم الشيخ جعفر بن الشيخ خضر المشهور بكاشف الغطاء المتوفّى سنة 1227هـ.ق والمرحوم السيّد علي الطباطبائي المعروف بصاحب الرياض المتوفّى سنة 1231هـ. ق.

كتب الشيخ أحمد الأحسائي شرحًا على كتاب التبصرة للعلاّمة الحلّي ونال إثر ذلك إجازة الاجتهاد في علم الدراية والرواية من السيّد بحر العلوم والمرحوم السيّد علي صاحب الرياض والمرحوم الشيخ كاشف الغطاء[1].

وقد أبرز الحاج محمّد خان الكرماني في كتابه «هداية المسترشد» قسمًا من صور إجازات الشيخ أحمد الدمستاني، ميرزا مهدي الشهرستاني، الشيخ حسين الدرازي، السيّد علي الطباطبائي، السيّد مهدي الطباطبائي بحر العلوم والشيخ كاشف الغطاء قائلًا: إنّه يحتفظ بها عينًا عنده ويحافظ عليها[2].

وهكذا، يتبين أنّ الشيخ الأحسائي درس عند كبار العلماء الأصوليّين وانتهل من علمهم، غير أنّه وكما يقول فضائي: «فجأة اجتاح الطاعون العراق وفرّ الكثيرون من تلك الديار وقد عاد الشيخ خلال تلك المدّة إلى الأحساء مرّتين، وبعد مدّة سافر إلى البحرين ليقيم فيها أربع سنين ليعود بعدها إلى كربلاء عام 1212هـ.ق ويلتقي إمام الأخباريّين الشيخ يوسف البحراني ويظهر ميلًا ورغبة في اعتناق المذهب الأخباري[3]. ونظرًا إلى درجة الاجتهاد في علم الدراية التي نالها الشيخ الأحسائي في علم الدراية، فإنه لا يُستغرب كثيرًا انفصاله عن الاتّجاه الأصولي وانتمائه إلى الاتّجاه الأخباري الذي يمنع تفسير الآيات والروايات عقليًا ويدعو إلى التمسّك بصورتها الظاهرة، وهذا الاعتقاد محتمل جدًّا من شخص يعتبر تخصّصه

(1) محمد باقر النجفي، بهائيان، ص3ـ4.

(2) المصدر نفسه، ص5.

(3) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص26.

في فحص صحّة أسانيد الروايات والأحاديث وسقمها (الجرح والتعديل) وليس تفسيرها.

وقد سافر الشيخ أحمد الأحسائي ومعه عدد من أتباعه إلى إيران لزيارة مرقد الإمام علي بن موسى الرضا (ع) في مدينة مشهد عام 1221هـ.ق عن طريق النجف وكربلاء وحلّ في بعض المدن الإيرانية ضيفًا على أهلها من قبيل مدينتي يزد وأصفهان وقد حظي باستقبال حار من علمائها وبسبب رغبة أهالي يزد في إقامة الشيخ في مدينتهم فقد عاد بعد زيارته مشهد إلى يزد ليقيم فيها مدّة من الزمن[1].

وقد أعقب لقاء الشيخ أحمد الأحسائي مع علماء قزوين ومن بينهم الحاج ملّا محمّد تقي البرغاني (الشهيد الثالث) الذي اغتاله البابيّون أن صدرت بحقّ الأحسائي فتوى في تكفيره إثر إعلانه آراء جديدة في موضوع المعاد، ذلك أنّ الأحسائي يذهب إلى أنّ المعاد سيكون بالجسم الهورقليائي وفي هذا البدن نفسه مثل الزجاج في الصخر[2].

وإثر فتوى التكفير التي صدرت بحقّه ضاقت به إيران ولم يتمكّن من الدفاع عن نفسه، فاضطرّ إلى مغادرة البلاد متّجها صوب العراق، وفي مدينة كربلاء عكف الشيخ على تأليف كتابه «شرح الزيارة» الذي أورد فيه أدلّته على كفر الخلفاء الثلاثة الأوائل ونقلت التقارير إلى بغداد خبر هذا الكتاب مع نسخة من الكتاب؛ الأمر الذي أثار غضب الوالي العثماني داود باشا، واندلع النزاع الطائفي بين السنّة والشيعة ووجه الوالي العثماني حملة عسكريّة لمهاجمة مدينة كربلاء وقد ضرب الحصار حول المدينة منذ الثالث عشر من شوّال 1241هـ.ق وشنّ المهاجمون هجمات عديدة وغارات عنيفة أحرقت المزارع ولم يتورّع عن ارتكاب كلّ أنواع القتل والنهب والتخريب[3].

---

(1) مرتضى المدرسي چهاردهي، الشيخيّة والبابيّة، ص11.

(2) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص28.

(3) محمد باقر النجفي، بهائيان، ص88.

ولم يسلم من هجماته واعتداءاته حتّى مرقدي الإمام الحسين (ع) وأبي الفضل العبّاس (ع)[1].

وغادر الشيخ أحمد الأحسائي العراق إلى الشام ومن ثمّ سافر إلى مكّة ووافاه الأجل بالقرب من المدينة المنوّرة في تاريخ 21 ذي القعدة 1241هـ.ق عن عمر ناهز الخامسة والسبعين سنة ودفن في مقبرة البقيع[2].

في طليعة مؤلّفاته ما يأتي:

1- «جوامع الكلام» الذي يشتمل على رسائل عدّة تتناول قضايا في الفلسفة والكلام والفقه، أصول الفقه وفقه اللغة.

2- كتاب «شرح الزيارة» ويشتمل على مواضيع غاية في الغلو في الأئمّة حيث اشتمل على معظم عقائده وآرائه الجديدة.

3- كتاب «حياة النفس»: ويشتمل هذا الكتاب على بحوث في أصول العقيدة والقضايا الكلاميّة.

4- كتاب «شرح العرشيّة»: وفي هذا الكتاب عكف الشيخ الأحسائي على شرح «الرسالة العرشيّة» التي هي من تأليف ملّا صدرا.

ويبدي الشيخ الأحسائي حبًّا كبيرًا لأئمّة الشيعة المعصومين، وينسب إليهم أمورًا فيها الكثير من المبالغة، كما ويهتمّ بالرياضات النفسيّة الشاقّة وتناول بعض الأعشاب والمواد الحارّة من قبيل الكُندر (اللبان)، المستكه، الزنجبيل، الخزامى، وغيرها، وقد ورث خلفه هذه السنة من بعده.

ويمزج الشيخ الأحسائي أحاديثه بآيات القرآن الكريم والأحاديث الواردة عن الأئمّة المعصومين وأشعار الشعراء الفلاسفة والعارفين مع

---

(1) .المصدر نفسه، ص84-88.

(2) . مرتضى المدرسي چهاردهي، **الشيخيّة والبابيّة**، ص21-22.

نكات من الجفر والحروف والطلاسم والكيمياء؛ ولهذا أصبح محل اهتمام مختلف الشرائح الاجتماعية على اختلاف مشاربها وسلائقها.

وقد طرح الشيخ الأحسائي نفسه عالمًا بمختلف العلوم والفنون؛ وعلى هذا الأساس تعرّض إلى مختلف أنواع الأسئلة، فكانت أجوبته تتناغم مع نوع السؤال ثمّ يدعم كلامه في الختام بأن ذلك جزءًا من الأسرار والرموز والمعارف الإلهيّة، ولهذا نلاحظ أنّ كلامه لا يتعرّض إلى مناقشة الآخرين.

وفي ما يخصّ موضوع التوجّهات السياسيّة للشيخ الأحسائي فإنّه يتوجب القول إنّه لا توجد مؤشّرات على أيّ ميول سياسيّة له قبل رحلته إلى إيران وإقامته في مدينة يزد، غير أنّه عندما أقام في يزد وأصبحت له شهرة بين علماء الحوزة، وذاع صيته، حاول البلاط استثمار هذه الشهرة لصالحه، فوجّه إليه رسالة دعوة باسم الشاه القاجاري فتح علي شاه الذي عبّر عن شوقه للقاء الشيخ في العاصمة طهران، وكان الشاه يريد من وراء هذه الزيارة توثيق علاقته مع شخصيّة يتوقع أن يكون لها شأن كبير عمّا قريب، وهكذا جاءت هذه الدعوة استمرارًا لسياسة البلاط القاجاري إزاء الزعامات الدينيّة البارزة والاحتفاء بها[1].

وفي طهران طرح الشاه وأركان حكمه أسئلة دينيّة وعقدية عدّة وكان الشيخ أحمد الأحسائي يجيب عنها، ومن بين الذين سألوا الشيخ الأحسائي يمكن الإشارة إلى شخص الشاه فتح علي ونجله الأكبر محمّد علي ميرزا دولتشاه والأمير محمّد زادة شاه، وكان الشيخ أحمد الأحسائي يضمّن إجاباته عن أسئلة الأمير محمّد ميرزا دولتشاه بعض العبارات التمجيديّة للبلاط وكلمات المديح والثناء التي تصل حدود التملّق الواضح[2].

---

(1) محمد باقر النجفي، بهائيان، ص9.

(2) المصدر نفسه، ص11.

ويتوصّل النجفي في كتابه «البهائيّون» من خلال نقله بعض النماذج من أجوبة الشيخ الأحسائي عن أسئلة أركان البلاط القاجاري إلى نتيجة مفادها: «أن جميع ما ورد في هذا الصعيد يشير إلى أن تملّق المرحوم الشيخ الأحسائي إزاء فتح علي شاه وأمراء القاجار كان منهجًا ثابتًا في حياته»[1]. ويضيف النجفي قائلًا: إنّ مشايخ شيخيّة كرمان استمرّوا في منهج المديح لأركان حكم القاجار[2].

وعلى أيّ حال، فإن الفرقة الشيخيّة في العهود التالية ربطت نفسها بالسلطة وواصلت تحرّكها تحت حمايتها.

ب- السيّد كاظم الرشتي (المتوفّى سنة 1259هـ. ق.)

السيّد كاظم الرشتي بن السيّد قاسم الرشتي، أحد تلامذة الشيخ الأحسائي ومريديه المقرّبين، وكان السيّد كاظم قد التقى الشيخ الأحسائي في يزد خلال إقامة الأخير في هذه المدينة، وقد لاحظ الأحسائي نباهة في تلميذه فقرّبه وأقبل على ترتبيته وتعليمه[3]. يقول النجفي إنّ السيّد كاظم الرشتي ولد في عام 1212هـ.ق في مدينة رشت، وبعد أن طوى دراسة مقدّمات العلوم السائدة في عصره توجّه إلى مدينة يزد وتتلمذ على يدي المرحوم الشيخ الأحسائي ولزم خدمته، ووفقًا لتصريح المرحوم الشيخ الأحسائي أشار على تلميذه بالسفر إلى كربلاء والإقامة فيها[4].

وعندما قرّر الشيخ أحمد الأحسائي السفر إلى مكّة أوكل إدارة أمور أتباعه إلى أكثر تلامذته جدارة وهو السيّد كاظم الرشتي، فجعله خليفته عليهم وسلّمه زمام الأمور. وعلى الرغم من أهليّة أولاده الثلاثة الشيخ علي

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص15.

(3) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص29.

(4) محمد باقر النجفي، بهائيان، ص91.

والشيخ علي النقي والشيخ عبد الله، إلّا أنّه قدّم السيد الرشتي عليهم[1]. وكان الأخير يومذاك في الثلاثين من عمره[2].

توفّي السيّد كاظم الرشتي عام 1259هـ.ق وكان تلامذته كثيرون؛ لكنّه لم يختر من بينهم خليفة له؛ ذلك أنّه كان يقول إنّ ظهور الإمام الغائب بات وشيكا جدًّا ولا حاجة لتعيين خليفة له. ومن هنا، فقد ظلّ الوضع بعده مجهولًا ولا أحد يعرف من سيكون الركن الرابع ورأس الشيخيّين[3].

وقد ادّعى بعض تلامذته الخلافة بعده من قبيل الحاج كريم خان الكرماني، وميرزا شفيع التبريزي، وميرزا طاهر الحكّاك الأصفهاني وميرزا علي محمّد الشيرازي الذي تزعم حركة البابيّة في ما بعد.

من أهم مؤلّفات السيّد كاظم الرشتي:

1 ـ شرح القصيدة.

2 ـ كتاب «دليل المتحيّرين» الذي يتمحور حول تعريف الشخصيّة العلميّة والروحيّة لأستاذه الشيخ أحمد الأحسائي وتوصيفها، وقد استمرّت الحركة الشيخيّة بقيادة عدد من المشايخ تعاقبوا على زعامتها. وكان الحاج كريم خان كرماني مرشّحًا لزعامة الشيخيّة بعد رحيل السيد كاظم وظلّ أتباعه ناشطون كسابق عهدهم.

المقالة الثانية: نشطاء البابيّة

نتطرّق في هذه المقالة إلى الشخصيّات والمجموعات التي بلورت حركة البابيّة. وعلى الرغم من الارتباط الظاهري لأيديولوجيا هذه الحركة بعلي محمّد الشيرازي الباب، حيث جيّرت جميع الشؤون القياديّة باسمه،

---

(1) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص29.

(2) المصدر نفسه، ص30.

(3) المصدر نفسه، ص33.

إلّا أنّه لا يمكن التغاضي عن دور قرّة العين وحسين علي نوري في قيادة هذه الحركة، وما أفرزته من حوادث ووقائع؛ ومن هنا سنتطرّق في الجزء الخاص بالقادة إلى التعريف بالشخصيّتين الأولیين ومن ثمّ نبحث موضوع أتباع الحركة البابيّة وناشريها.

أمّا دور حسين علي نوري فسوف نتناوله في المقالة الثالثة، حيث خرجت هذه الشخصيّة من وراء الستار إلى مسرح الحياة في غمرة الوقائع التي نجم عنها تأسيس الحركة البهائيّة.

أ- قادة الحركة البابيّة

1 ـ علي محمّد الشيرازي (الباب)، 1235ـ1266هـ. ق.:

ولد علي محمّد الشيرازي المعروف بالباب في الأوّل من شهر محرّم الحرام عام 1235هـ.ق الموافق للثالث من أكتوبر تشرين عام 1819 ميلادي في مدينة شيراز. أبوه ميرزا محمّد رضا البزّاز وأمّه فاطمة بيگم ـوعلى قول آخر خديجة بيگمـ، وقال بعضهم إنّ أباه السيّد محمّد رضا من السادة الحسينيّين[1].

تلقّى دروسه الابتدائيّة ومقدّمات العلوم لدى الشيخ العابد المعلّم، ويستدلّ من كلام علي محمّد أنّ اسم معلمه محمّد: «يا محمّد يا معلّمي لا تضربني»[2]. وبعد دراسته المقدّمات توجّه إلى مدينة بوشهر واشتغل في التجارة، وبسبب إلمامه بمسائل الحلال والحرام وبعض الأدعية والأوراد عرف لدى الناس في المنطقة التي كان يعيش فيها بسيّد الذكر[3]. وقد مكث في بوشهر مدّة من الزمن ليعود مرّة أخرى إلى شيراز، وهناك تزوّج من السيّدة خديجه بيگم علويّة النسب، وأنجب ذَكرًا سمّي سيّد أحمد، توفّي بعد

---

(1) أسد الله فاضل مازندراني، **رهبران ورهروان در تاريخ اديان**، ج2، ص404.

(2) محمد باقر النجفي، **بهائيان**، ص153.

(3) .المصدر نفسه، ص161.

عام من ولادته. وبعد هذه الحادثة بمدّة قصيرة جدًّا سافر الباب إلى كربلاء وحضر دروس الحاج السيّد كاظم الرشتي[1].

يقول البهائيّون في موضوع التحصيل العلمي والدراسي للباب:

«ما إن تفضّل السيّد الباب في حضور درس السيّد الرشتي. ومع أن حضرة الباب كان شابًّا في الرابعة والعشرين من العمر والسيّد رجلًا في الخمسين من العمر والباب تاجرًا محقّرًا ـ صغيرًا ـ والرشتي عالمًا موقّرًا. حتّى أوقف السيّد الرشتي درسه احترامًا له الباب، ولفت نظر تلامذته في الحديث إلى حضرة الباب، وكان الرشتي حين الحديث معه يعامله باحترام فائق وتكريم لائق».

«فكان السيّد الرشتي كثيرًا ما يشير كناية ويلوح إلى أنّ المهدي هو حضرة الباب».

ويذكر أنّ الباب كان جالسًا عنده يومًا وكانت أشعّة الشمس تنفذ إلى الغرفة من كوّة في الجدار فقال السيّد الرشتي: إنّ وليّ الأمر طالع مثل هذه الشمس الساطعة التي تنير الغرفة وأشار إليه، وكانت مساقط الضوء عليه ففهم الحاضرون أنّ المقصود هو علي محمّد الشيرازي وأنّه القائم الموعود، ثمّ يتحسّر أنّ أكثر الناس يجهلون الطريق إلى الحقيقة[2].

إن ذكر هذه الحكايات هي من أجل تبرير حصيلة الباب العلميّة وتقديم إثباتات حول امتلاكه العلم اللدنّي.

ثمّة وثائق ومستندات عدّة تنفي علوم الباب اللّدنيّة ومن يريد المزيد من التفصيل في هذا المضمار يمكنه مراجعة الملحق رقم واحد في آخر الكتاب.

لا يوجد تاريخ محدّد لبدء ميرزا علي محمّد الشيرازي دعوى البابيّة،

---

(1) المصدر نفسه، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص28ـ31.

إلّا أنّه في ليلة الجمعة الخامس من جمادى الأولى عام 1260هـ.ق الموافق للثالث والعشرين من شهر حزيران عام 1844 ميلادي، وفيما كان ملّا حسين المقدّس - وهو من أهالي منطقة بشرويه بخراسان-[1] ينظر إليه مفتونًا ويمهد له من خلال قراءة مقاطع من أحاديث الشيخ أحمد الأحسائي والسيّد كاظم الرشتي من قبيل القول: «إنّ الإمام روحي فداه لما خاف من أعدائه خرج من هذا العالم ودخل في جنّة الهورقليا وسيعود في هذا العالم بصورة شخص من أشخاص هذا العالم...» و«يقوم من قبره أي من بطن أمّه». في هذه الأجواء المناسبة أعلن دعواه بأنّه باب الإمام. ويطلق البابيّون والبهائيّون على هذه الليلة مبعث النقطة الأولى[2] لتصبح هذه الليلة مبدأ التاريخ - التاريخ البديع - عندهم. ويضيف البهائيّون إلى تلك الليلة شرفًا آخر في قولهم إنّ ميرزا عبّاس - نجل ميرزا حسين علي- وُلد في نهار تلك الليلة، وقد عدّ البهاء ذلك اليوم عيدًا؛ بل من أهم أعياد البهائيّين حيث يحرم عليهم العمل في هذا اليوم[3]. وبعد إيمان ملّا حسين انبرى سبعة عشر شخصًا من تلامذة السيّد الرشتي وطلّابه مؤيّدين دعوى مصطلح: حروف الحي يساوي 18 بحساب الجمل، وهؤلاء الثمانية عشر شخصًا أصبحوا في الحقيقة الناشرين لآراء الباب وأفكاره.

ينسب البابيّون والبهائيّون إلى الباب كتبًا ورسائل عدّة كما يؤكّدون على سرعته في الكتابة ولكن الإنعام الدقيق في تلك الآثار يؤكّد هذه الحقيقة وهي أنّ ميرزا علي محمّد كان يتمتّع بذاكرة قويّة جدًّا؛ ولذا كان يقوم بحالة من اجترار وإعادة إنتاج ما تلتقطه ذاكرته القويّة وإضافة بعض إبداعاته ممّا

---

(1) أحد مقدّسي الشيخيّة، تتلمّذ على يد الشيخ أحمد الأحسائي، وبعد وفاة الأخير التحق بركب السيّد كاظم الرشتي في شيراز. صحب الباب واستأنس به. وفي تلك المدّة كان المقدّس يجأر وينوح على فراق الركن الرابع، وهنا انتهز الباب هذه الفرصة وراح يلوّح بأنّه الطلعة المحمودة. وهنا انهار المقدّس في حضرته وهام متيمًا به.

(2) من ألقاب الباب.

(3) ج. أ. سلمنت، بهاء الله وعصر جديد، ص58.

يخطر في باله بسرعة من دون تفحّص وتفكير وطرحها على أنّها من بنات أفكاره في عبارات تبدو جديدة وأحيانًا دون معنى.

وفي فترة وجوده في مدينة ماكو انصرف إلى تأليف كتابه «البيان» بالعربيّة والفارسيّة وكان يسعى إلى أن يأتي الكتاب إبداعًا ذاتيًا؛ ولذا تأخّر في التأليف وخلال سنتين ونصف كتب ثمانية أقسام قد تشتمل على ثمانية ألف بيت.

وعليه، فإن ادّعاء البابيّين أنّ الباب كان يكتب أربعة آلاف بيت يوميًا يثير سؤالًا هو كيف يمكن لعمل كان بإمكان الباب أن ينجزه في يومين أن يستغرق منه ثلاثين شهرًا، وبقي إلى نهاية عمره ناقصًا؟ إذ كان ينبغي أن يشتمل كتاب البيان على تسعة عشر قسمًا وكلّ قسم يشتمل على تسعة عشر بابًا في حين «البيان» العربي وحده بلغ الباب التاسع عشر من القسم الحادي عشر، بينما بلغ «البيان» الفارسي الباب العاشر من القسم التاسع فقط! تنسب كتب البهائيّين من قبيل «نظر إجمالي» أو «برهان واضح» تأليف غلام رضا روحاني إلى ميرزا علي محمّد الباب الكتب والمؤلّفات الآتية:

1- قيّوم الأسماء أو تفسير سورة يوسف (مخطوط).

2- رسالة «بين الحرمين» (مخطوط).

3- تفسير سورة الكوثر (مخطوط).

4- تفسير سورة العصر (مخطوط).

5- تفسير سورة البقرة (مخطوط).

6- صحيفة عدليّة (مطبوع) (الصحيفة العدليّة).

7- دلائل سبعة (الدلائل السبعة) (مطبوع).

8- پنج شأن (الشؤون الخمسة) (مطبوع في مجلّدين).

9- «البيان» بالعربيّة وملحقه تحت عنوان لوح هيكل الدين (مطبوع).

10- «البيان» بالفارسيّة (مطبوع).

11ـ أجزاء من الألواح «النقطة الأولى».

12ـ مجموعة مناجاة «النقطة الأولى» وعدد من الرسائل الأخرى.

على الصعيد السياسي واجه ميرزا أو السيّد علي محمّد الباب الاقتدارين الأساسيّين القائمين في النظام الاجتماعي في عصره، فقد وقف مقابل السلطة القاجاريّة من جهة وناهض المؤسّسة الدينيّة من جهة أخرى، ففي مقابل السلطة القاجاريّة راح الباب يدعو إلى مواجهة الظلم. أما إزاء المؤسّسة الدينيّة فقد عرّف نفسه على أنّه باب الإمام صاحب الزمان (ع) ومن ثمّ راح يصوغ دينًا جديدًا.

وقد لوحظ أنّ الباب كان يتراجع عن مواقفه كلّما تصاعد الضغط من جانب أحد الاقتدارين، ففي لقائه مع حاكم أصفهان بعد هجرته من شيراز وتوجيهه رسالة إلى شاه القاجار محمّد شاه والصدر الأعظم، والتي سيأتي التفصيل فيها في الفصل الرابع سعى الباب إلى استغلال أو الاستفادة من الاقتدار الحكومي من أجل مواجهة علماء الدين، غير أنّ حركته العامّة كانت توجّهًا فكريًّا في تأسيس حالة من الاقتدار الجديد في إيران له شخصيًّا ولأتباعه.

إنّ أيًّا من دعاوى علي محمّد الباب تكفي في إدانته وإثبات مروقه عن الدين الإسلامي الحنيف والتي تعدّ جريمة عقوبتها الإعدام، ولقد كان السبب في إحجام بعض العلماء عن إصدار فتوى ارتداد بحقه هو احتمال جنونه فقط وهذا الموضوع بحدّ ذاته يؤكّد ومن خلال ملاحظة الأجواء السائدة آنذاك، إلى أيّ مدى وصل الباب في انفصاله عن الواقع الاجتماعي الثقافي، كما يبيّن بعد أفكاره وآرائه عن المنطق. وقد صدرت أخيرًا فتاوى بقتله بسبب الحوادث الدامية التي وقعت وما أثاره ناشرو أفكاره وأتباعه من الفتن وحوادث الشغب في البلاد.

بعبارة أخرى: إنّ السلطة نفسها بدت في غاية الإصرار على إعدامه لإخماد الفتن التي أشعلها.

من جهة أخرى يمكن، ومن خلال ملاحظة بعض الحوادث التي تشير بقوّة إلى أن بعض السياسيّين سعوا إلى استغلاله في مواجهة المؤسّسة الدينيّة العلمانيّة، ومن هنا يأتي الدعم الذي تلقّاه الباب من قبل گرگين خان حاكم أصفهان ما يدلّ، حتّى لو أحسنا الظن، على أنّ الباب استُغلّ ليكون أداة سياسيّة في مواجهة سلطة علماء الدين من قبل حكّام أصفهان، مع أننا أهملنا تمامًا تقرير البرنس دالگوركي وإذا ما اعتبرنا هذا التقرير مستندًا أو وثيقة تاريخيّة فإنّنا سنحرز على نحو كامل ارتباط ميرزا السيّد علي محمّد الباب، ولو عن غير وعي وتحوّله إلى أداة ووسيلة في خدمة روسيا القيصريّة.

2ـ طاهرة القزويني أو قرّة العين:

زرين تاج ابنة الحاج ملّا صالح القزويني البرغاني، ولدت في حدود عام 1230هـ.ق في مدينة قزوين. للحاج ملّا صالح شقيقان أحدهما الحاج ملّا محمّد تقي القزويني الذي عرف في ما بعد بالشهيد الثالث، وهو مؤلّف كتاب «مجالس المتّقين». ويعدّ الحاج ملّا محمّد تقي من أشدّ الذين واجهوا الشيخ أحمد الأحسائي والسيّد كاظم الرشتي وناهضوا الاتّجاه الأخباري بشكل عام، أمّا الآخر فقد كان على العكس في ما يخصّ الموقف من الحركة الشيخيّة فقد وقف ملّا محمّد علي البرغاني إلى جانب الشيخيّة ضد أخيه في حين اختار الحاج ملّا صالح نفسه أسلوب المداراة مع الشيخيّة وفضل الصمت ولم يبدر عنه أي تصريح أو موقف معارض للشيخيّين[1].

كانت زرين تاج ـطاهرة القزويني أو قرّة العينـ في غاية الجمال[2] مع أنوثة طاغية وذكاء حاد، وكانت شاعرة أوتيت قدرة مذهلة في الكلام والتأثير في مستمعيها. ونظرًا إلى مساندة عمّها الحاج ملّا محمّد علي البرغاني للاتّجاه الأخباري وكذلك والدها الحاج ملّا صالح القزويني الذي

---

(1) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، التقويم التاريخي للبابيّين والبهائيّين، ص308ـ314.

(2) شوقي أفندي، **قرن بديع**، ج1، ص225؛ ج2، ص37.

يؤيّد بحذر هذا الاتّجاه، فقد نشأت في بيئة علميّة دعتها إلى تعلّم مقدّمات الصرف والنحو، وتمكّنت أيضًا من قراءة المؤلّفات والكتب العربيّة، وفهم الأحاديث والأخبار والروايات، فلمّا بلغت الرابعة عشرة من عمرها تزوّجت من ابن عمّها النجل الأكبر للشهيد الثالث، وانجبت منه ثلاثة أولاد.

يعدّ عمّها ملّا محمّد علي البرغاني في طليعة مريدي السيّد كاظم الرشتي ومن بين الذين كانوا يشجّعون قرّة العين على تعلّم أصول الشيخيّة وعقائدها وأفكارها، وقد عكفت على مطالعة كتب الأحسائي بشغف شديد وكانت تراسل السيّد كاظم الرشتي في كلّ شبهة تعتريها، وكانت تحصل على الأجوبة عبر رسائل الرشتي، وخلال مراسلة الأخير لها نعتها بلقب «قرّة العين» ما جعل أسرتها تتناسى اسمها وتسمّيها قرّة العين احترامًا للسيّد الرشتي، وهكذا اشتهرت بهذا الاسم وأهمل اسمها الحقيقي.

في عام 1259هـ.ق سافرت قرّة العين لزيارة العتبات المقدّسة في العراق، ولدى وصولها كربلاء قصدت السيّد كاظم الرشتي؛ ولكن الأخير كان قد توفّي، ووجدت تلامذته مفجوعين برحيله يبحثون عن الركن الرابع، ولذا عاد كلّ منهم إلى دياره فلعلهم يعثرون عليه، أمّا قرّة العين فقد اختارت السكنى والإقامة في كربلاء، وأوصت ملّا حسين بشرويه الذي استأنست به أن يطلعها على خبر العثور على الركن الرابع في أسرع وقت ممكن.

أقامت قرّة العين وبمساعدة زوجة السيّد كاظم الرشتي مجلسًا للحديث فيه عن عقائد الشيخيّة وآرائها الخاصّة، وفي مجلسها وعلى خلاف المعتاد في إرخاء النساء الستر على وجوههن[1] كانت قرّة العين تسحر الحضّار بكلامها وكانت تضمن بحوثها المعقّده أشعارًا تخلب الألباب، ولذا استسلم لقيادها بعض الشيخيّين العاطفيّين من قبيل السيّد محمّد الگلپايگاني، وكان شابًّا ممشوق القوام في غاية الوسامة، فأطلقت عليه قرّة العين لقب

---

(1) أبو الفضل الگلپايگاني، كشف الغطاء عن حيل الأعداء، ص96؛ البيضائي، تذكره شعراى بهايى، المجلّد 3، ص75.

«الفتى المليح»[1]. وكان ميرزا صالح الشيرازي أحد المشاركين في اغتيال الشهيد الثالث عمّ قرّة العين ووالد زوجها أحد مريديها أيضًا الذين عرفوا بـ«القرّتية»[2]. وصل ملّا حسين بشرويه إلى شيراز وانتظم في حلقة مريدي الباب، ونظرًا إلى اطمئنانه إلى إخلاص قرّة العين له وثقتها به وتأكّده من قبولها بأيّ شخص ينتخبه للقيادة فإنّه أقدم على توجيه رسالة إلى الباب يعرّف فيها قرّة العين، حيث وقّع الباب عليها وأمضاها.

وبسبب ثقة قرّة العين بملّا حسين، فقد اعتقدت أنّ باب العلوم الإلهيّة قد ظهر، وفي هذه الأثناء وصل ملّا علي البسطامي إلى كربلاء وشرع بالدعاية والتبليغ للباب بالإشارة من دون ذكر اسم ورسم، فجاءت إليه قرّة العين وزارته سرًّا وأطلعته على الرسالة وأفهمته بهذه الوسيلة أنّهما معًا قد ابتليا بحلقة واحدة[3].

وبعد مدّة اعتقل البسطامي وأبعد إلى بغداد، وفي تلك الظروف لم تواجه قرّة العين مشكلات بسبب كونها امرأة، فاستمرّت بالدعاية والتبليغ. ورأى حاكم بغداد السنّي الذي يعتبر الجميع من الروافض أن يبعدها هي الأخرى خوفًا من حصول الفتن.

---

(1) انظر: كتاب: **تلخيص التاريخ النبيل**، ص265. وهذا الكتاب في الأصل من تأليف محمّد زرندي الملقّب بالنبيل الأعظم، ويعدّ في رأس الكتب المؤلّفة في تاريخ البهائيّين، وقد حظي بتأييد البهاء نفسه، ونسخته فريدة. ترجم شوقي الكتاب إلى اللغة الانجليزيّة وكتب له مقدّمة موسّعة وأضاف إليها بعض الهوامش ونشر تحت عنوان: «The Dawn_Breakers»، ثمّ صدر أمر من المحفل البهائي المركزي في مصر والسودان بترجمة الكتاب إلى العربيّة ليصدر تحت عنوان: «مطالع الأنوار». واختصر الكتاب بالفارسيّة تحت عنوان «اشراق خاوري»، حيث حظي الأخير بمباركة شوقي. وقد طبع هذا الكتاب حتّى الآن مرّات عدّة من قبل «لجنة نشر آثار امرى» واسمه «تلخيص تاريخ نبيل».

(2) عبد الحسين آيتي المعروف بـ«آواره»، **الكواكب الدرية**، ج1، ص63_64؛ أبو الفضل الگلپايگاني، **كشف الغطاء عن حيل الأعداء**، ص95.

(3) محمد علي ملك خسروي، **تاريخ شهداى امر**، ص135.

وفي بغداد سكنت قرّة العين في البداية في منزل الشيخ محمّد شبل، ثمّ انتقلت إلى بيت مفتي بغداد محمّد أفندي الآلوسي وبعد شهرين من إقامتها في بغداد وصلت الأوامر بإبعادها إلى إيران.

اتّجهت قرّة العين بعد دخولها الحدود الإيرانيّة بثلاثة أيّام إلى كرمنشاه، فاستأجرت في هذه المدينة ثلاثة منازل أحدها للنساء والثاني للرجال والثالث للضيوف.

وقد بلغ من شدّة الازدحام أن ضاق المنزل بالحاضرين، فازدحموا في أطراف المنزل. وكان الشيخ محمّد شبل وميرزا صالح يترجمان الألواح التي ألّفها علي محمّد الباب في چهريق وكذا كتاب شرح الكوثر وتقرأ على الناس. واتّضحت الأمور بعد أيّام، ما دعا آقا عبد الله المجتهد الأعلم في كرمنشاه إلى إعلانه تحريم الاستماع إليهم ومنع الناس عنهم، وطلب من حاكم كرمنشاه يومذاك أن يبعدها إلى مدينة قزوين، ووجّه إلى والد قرّة العين وعمّها رسالة طلب فيها أن يبعثوا بمن يحملها على مغادرة كرمنشاه واصطحابها إلى قزوين، فلمّا عرفت قرّة العين ذلك تركت كرمنشاه إلى همدان وكانت أثناء الطريق تبلّغ وتبشّر[1].

عندما وصلت قرّة العين إلى همدان كانت قافلتها تتألّف من زهاء أربعين رجلًا وامرأة، وفي همدان كما فعلت في كرمنشاه استأجرت ثلاثة منازل وكانت تختلف إلى بيوت الأعيان، ومن ذلك تردّدها على قلعة بهمن ميرزا التي كانت يومذاك دار الحكومة، وقد أسفر تردّدها على الأعيان التحاق جمع من حريم أولئك الأعيان بها. وكان الأمير خانلر قد أقام مجلسًا ترفيهيًّا ودعا إليه الحاج ميرزا علي نقي العارف وبعض الملالي في عصره الذين يعلّمون أبناء الأعيان، وأجلس قرّة العين وراء ستائر حتّى تتحدّث مع الشخصيّات الحاضرة وفي هذه الجلسة حضر كلّ من ملّا إلياهو وملّا لاله

(1) المصدر نفسه، ص144ـ145.

زار وهما من يهود المدينة ووجدا في هذه الحركة التي تقودها قرّة العين فرصة لبث التفرقة بين أتباع الدين الواحد، فراحا يبديان من صنوف الإجلال والاحتفاء بقرّة العين ويبالغان في وصفها، بأنها النابغة وفريدة العصر، وكانا يطوفان حولها كما تطوف الفراشات حول الشموع ليرفعا من شأنها ويعظما من أمرها، الأمر الذي يذكر ببعض تحرّكات اليهود في صدر الإسلام عندما قرّر بعضهم اعتناق الإسلام في الظاهر وضرب جذوره من الداخل وقد ظهر ذلك جليًّا في شخصيّة كعب الأحبار وضخّه الإسرائيليّات داخل الأحاديث النبويّة.

وقد ألّفت هذه المجموعة رسالة مشحونة من أخبار علي محمّد الباب وآثاره وقعت عليها قرّة العين وحملها ملّا إبراهيم المحلّاتي إلى رئيس علماء همدان، وكان في مجلس ملّا إبراهيم عدد من طلّابه عندما أوصل الرسالة وسلّمها، فلمّا قرأها ورأى في آخرها الدعوة إلى ظهور الباب غضب بشدّة وأمر بضرب ملّا إبراهيم ضربًا شديدًا في المجلس نفسه[1]، وهنا عزمت قرّة العين على مغادرة همدان والتوجّه إلى قزوين وسوف يأتي الحديث عن الخطوات التي قامت قرّة العين في قزوين في الفصل الرابع.

أمّا لماذا دعيت زرين تاج أو قرّة العين باسم «طاهرة» أيضًا؟ فإن هذا يعود إلى أنّه أثناء إقامتها في بغداد كانت قد استأنست ببعض الشخصيّات من قبيل ملّا إبراهيم المحلاّتي، الشيخ محمّد شبل، الشيخ صالح الكريمي، الشيخ سلطان الكربلائي، السيّد محمّد البايگاني، السيّد أحمد اليزدي، السيّد محمّد الكاظمي وغيرهم فكانت لا تحتجب منهم إلّا أنّها كانت تلتزم الحجاب مع غيرهم؛ ما أثار استياء بعض المتديّنين المقدّسين، ووصل الأمر إلى أن يكتب السيّد علي نثر في الكاظميّة عريضة ويبعث بها إلى الباب في شيراز. وذكر في ختام الرسالة هذه المسألة: «سفور قرّة العين في مجلسها مع بعض الأشخاص»، وعندما وصلت العريضة إلى شيراز كان الباب قد

(1) المصدر نفسه، ص146.

غادرها إلى أصفهان وفي أصفهان لم يجدوا الباب؛ لأنّه كان قد صدر الأمر بإبعاده إلى ماكو وإيداعه في سجن القلعة، وأخيرًا وصلت العريضة إلى الباب في سجنه في قلعة ماكو وكتب الباب الأجوبة عن الأسئلة الواردة في العريضة أو الرسالة وكتب في مسألة قرّة العين وسفورها أمام بعض ما يأتي: «فاعلم أنّها امرأة صدّيقة عالمة طاهرة ولا نردّ الطاهرة في حكمها فإنّها أدرى بمواقع الأمر من غيرها». وإثر هذه الرسالة دعيت قرّة العين بالطاهرة[1].

ويعد الدور السياسي الذي قامت به قرّة العين في تأسيس الحركة البابيّة وتناميها قويًّا، فقد دفعت خطواتها ومواقفها وجرأتها في مؤتمر «به دشت»، والذي سيأتي الحديث عنه في الفصل الرابع، بالآخرين إلى الاجتراء على التصريح بمكنونات نفوسهم وما تشتمل عليه صدورهم والقيام بأعمال خطيرة ربما كانت بدايتها في اغتيال الشهيد الثالث وهو عمّها ووالد زوجها، وكان ذلك بتدبير منها.

ولعلّ وجود قرّة العين كان في طليعة أبرز العوامل في انتشار عقائد البابيّة في الأوساط النسوية وانتمائهنّ إلى هذه الفرقة؛ بعبارة أخرى: إن دورها الدعائي كعنصر نشر لأفكار هذه الحركة في الوسط النسوي كان وراء التحاق أعداد كبيرة من النساء بهذه الفرقة لتجد هذه السلسلة من الحركات في المستقبل أعدادًا كبيرة من النسوة المبلّغات أو الناشطات في نشر أفكار الحركة.

كما صنع سفورها ونبذها الحجاب جاذبيّة في شخصيّتها وكان لها تأثير في الوسط الاجتماعي في ظروف شهدت حالة من الاستيراد الثقافي من الغرب في هذا الاتّجاه.

كانت قرّة العين الرائدة في مجال تحطيم الموروث الأخلاقي والاجتماعي السائد في عصرها، ولعلّ هذا يعود إلى غياب العقوبات الإسلامية بشأن

---

(1) فروغي أرباب، اقتران تابان، ص30 و38.

المرأة التي كانت تعامل على نحو عام باللطف والمداراة الاجتماعية. وعلى أيّ حال، فإنّه كان وجود طاهرة القزويني وبعض الأحكام البابيّة من قبيل تحديد زواج الرجل باثنتين فقط سبب اعتناق بعض النسوة هذه الفرقة.

ب - أتباع[1] البابيّة وناشروها

تحدثنا في الفصل الأوّل عن ظهور فرقة الشيخيّة على الصعيد الاجتماعي وقلنا إنّ المجتمع، وبسبب الهزيمة المريرة التي ألحقت بإيران في حربها مع روسيا القيصريّة والتي اتّخذت في بعض أبعادها طابعًا دينيًّا، قد أصيب بصدمة نفسيّة وترسّبت في أعماقه مشاعر من اليأس جرّاء الخسائر الفادحة في الأرواح وما فقدته إيران من المساحات الشاسعة من أراضيها دفع بالعديد من الإيرانيين إلى أن يترقّبوا ظهور الإمام المهدي لإنقاذهم ممّا هم فيه من أوضاع مزرية.

وفي هذه الظروف وجدت أفكار الشيخ الأحسائي رواجًا وتمكّن من اجتذاب قطاع من عامة الناس وطائفة كبيرة من علماء البلاد، وكان يتفادى ما أمكنه ذلك ومن خلال خطابه المزدوج أخطار المعارضة والتصادم مع العلماء الأصوليّين، غير أنّه ظهرت في أواخر عمره بعض الأفكار التي اعتبرت انحرافًا فكريًّا؛ الأمر الذي دفع عددًا من العلماء إلى مناهضته وتكفيره هو وأتباعه[2].

واستمرّت معارضة العلماء إلى ما بعد وفاته وتصدّي خليفته السيّد كاظم الرشتي لقيادة أتباعه ولمّا توفّي الرشتي من دون تعيين خليفة له فقد شهدت الفرقة الشيخيّة حالة من الانقسام والصراع حول الزعامة وجرت منافسات

---

(1) كان من الممكن استخدام مصطلح «دعاة» بدل «ناشرين»، ولكن المفردة الأخيرة هي أقرب للمصطلح الفارسي «توزيع كنندگان»، ومردّ ذلك في ما أتصوّر إلى أنّ المؤلّف يحاول سلب الصبغة الدينيّة عن الحركة البابيّة والبهائيّة. (المترجم).

(2) يقول السيّد علي محمّد الباب في كتابه «البيان»: إنّ السيّد كاظم الرشتي اعتبر نجسًا في كربلاء بسبب تكفير العلماء له. (علي محمد الباب، بيان، ص176).

شديدة بين الشخصيّات التي ادّعت خلافة السيّد كاظم الرشتي، وكان كلّ واحد من المتنافسين يحاول حذف غيره وطرده من الساحة؛ وانتهت حالة النزاع لصالح ميرزا علي محمّد الباب الذي كان يبدي من التصريحات التي توحي بقربه الشديد من الإمام المهدي صاحب الزمان؛ إذ كان يحيل كلّ ما يقوله ويسنده إلى الإمام الغائب فاجتذب إليه عددًا من طلاب العلوم الدينيّة الشباب الذين انتظموا في الحركة الشيخيّة، فكونوا أولى حلقات الأتباع الذين كانوا جميعًا من هذه الطبقة.

يقول ميرزا حسين علي في كتابه «الإيقان» في موضوع عزوف العلماء الكبار عن الباب وعدم إقبالهم عليه: «... كما إنّه في ذلك العهد لم يقبل عليه أحد من العلماء الذين كان الناس يطيعونه؛ بل كانوا يبغضونه أشدّ البغض ويعارضونه أشدّ المعارضة»[1]. كما تعرّض الطلاّب الذين اعتنقوا الشيخيّة للتكفير من قبل العلماء ولتعنيف الناس ولومهم، فعلى سبيل المثال تعرّض ملّا حسين بشرويه لتكفير معظم العلماء له[2]، وكذا ميرزا محمّد علي البارفروشي والقدّوسي، الذي اضطر بسبب تكفيره والمضايقات التي تعرّض لها إلى أن ينزوي في داره ويكون جليس البيت[3].

وأيضًا ما تعرّض له ملّا عبد الخالق اليزدي الذي كفره العلماء ومنع من دخول الحمامات العامّة[4].

وفي المقابل كان هؤلاء يتحينون الفرص للتمرّد على المجتمع على نحو ما.

وقد سجّل الباب امتيازًا على منافسيه الآخرين في تمتّعه بخصيصة لم تكن لديهم وهي إعلانه المعارضة ضدّ الحكم القاجاري المستبد، ودعا

(1) حسين علي النوري (بهاء الله)، **ايقان**، ص178.

(2) حسين علي النوري (بهاء الله)، **بديع**، ص147.

(3) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص136.

(4) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص171.

الجميع إلى خوض الصراع ضدّ المسؤولين الحكوميّين فقد صدرت عنه عبارات تحرّض بقوّة على قتلهم: «اقتلوا المشركين ولا تذروا على الأرض بالحق على الحق من الكافرين ديّارًا حتّى تطهر الأرض ومن عليها لبقيّة المنتظر»[1].

وهذه المواجهة ضدّ الحكومة الاستبداديّة وجدت أصداءها في نفوس كثير من الناقمين على المسؤولين الحكوميّين وإخفاقاتهم المتواصلة وخاصّة على صعيد الحرب الإيرانية الروسيّة.

وعلى هذا الأساس وجد علي محمّد الباب ومريديه بين أتباع الفرقة الشيخيّة وهذا ما أثار حسد وضغينة غيره من المدّعين، فكان أوّل من ردّ على الباب كريم خان الكرماني[2] وهكذا، فإن من بقوا على انتمائهم للشيخيّة الذين اصطدموا بالحكومة أصبحوا في عداد أعداء الباب. من جهة أخرى أثارت مساندة الأجنبي للباب وتلقيه الدعم من القوى الاستعماريّة غضب خصوم الباب الذي كان يرفع من مقامه باستمرار للحفاظ على مريديه ومؤيّديه، ولهذا نلاحظ أنّ الباب كان يتحرّك بهذا الاتّجاه. ويحرز تقدّمًا ملحوظًا وصل ذروته عندما أوحى إلى أتباعه أنّه قريب جدًّا من الحجّة الموعود هذا القرب الذي ألهب الحماس في نفوس أتباعه ودفعهم إلى تأييده والسير وراءه.

وقد تمادى الباب وأطلق لخياله العنان في توصيفه للبابيّين وشأنهم؛ ما دفع بأحد حروف الحي وهو ملّا حسين البجستاني إلى الانسحاب من البابيّة؛ لأنّه لم يجد التوصيفات تنطبق عليه، فضاق ذرعًا وأعلن خروجه من البابيّة[3].

---

(1) علي محمّد الباب، تفسير سورة يوسف.

(2) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، الكواكب الدرية، ص89.

(3) حسين علي النوري (بهاء الله)، اقتدارات، ص138_139.

وقد أدّت عبارات الباب الملتهبة والرنّانة إلى شروع أتباعه بإثارة الفتن والحرب ضدّ السلطات الرسمية في ثلاث نقاط من إيران وحدوث أعمال الشغب هناك.

وقد استدلّ بعض الكتاب البهائيين على حقّانيّة الباب في ادّعائه القائميّة وإيمان الناس به بما حصل في تلك المواجهات الدامية واستبسال البابيّين في الاشتباكات مع القوّات الحكوميّة[1] غير أنّ دراسة موضوعيّة لفترة الثورات وحوادث العنف، تؤدي إلى نتيجة مفادها أن ذلك الإيمان إنما كان ينهض على بابيّة الباب أي لأنه كان يدعي أنه باب الحجة الموعود (ع) ونائبه، ولهذا وتحت تأثير هذا الإيمان اندفعوا لمواجهة الحكومة الظالمة وتهيئة الأجواء لقيام وظهور الإمام المنتظر، يملأ نفوسهم الحماس وروح التضحية والفداء.

وفي ما يأتي شواهد تؤيّد ما نذهب إليه:

على الرغم من أنّ الباب قد جاء بأحكام جديدة ومناسك دينيّة جديدة من بينها تحريمه صلاة الجماعة كما ورد ذلك في كتابه «البيان»، إلّا أنّ التواريخ البهائية تشهد بأن ملّا حسين بشرويه» كان يقيم صلاة الجماعة في مازندران[2]، وقال في إحدى خطبه في معرض احتجاجه: «فهل حرّمنا حلال الله أم حللنا حرام الله؟[3]». وثمّة شاهد آخر أن حجة زنجاني هو الآخر الذي قاد الثورة في زنجان كان هو الآخر يقيم صلاة الجماعة يوميًّا[4]، وكذا السيّد يحيى الذي قال عند اصطدامه بالعدو في بدء اندلاع معارك نيريز: «فأيّ حلال حرّمت وأيّ حرام حللت؟ حتّى تعتبرونني ضالًّا مضلًّا؟». إن هذه التصريحات من زعامات قادة المعارك والمواجهات ضدّ القوّات

(1) كنموذج انظر: حسين علي النوري (بهاء الله)، **ايقان**، ص173ـ179.

(2) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص131.

(3) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص195.

(4) المصدر نفسه، ص204.

الحكوميّة تكشف أن أتباع الحركة البابيّة والمشاركين في المعارك ما كانوا ينظرون إلى الباب على أنّه يحمل رسالة جديدة أو أنّه يتمتّع بمقام النبوّة.

وهكذا الأمر مع ملّا عبد الخالق اليزدي الذي ثكل بمصرع ولده الشيخ علي في حوادث الشغب التي اندلعت في قلعة الطبرسي وذهب ضحيّة في سبيل نصرة الباب، فعندما تسلّم رسالة حول دعوى مهدويّة الباب ولدى قراءته ما ورد في الرسالة ووصل إلى هذه الآية العظمى والنفحة الكبرى أنا القائم الحق الذي أنتم بظهوره توعدون، ألقى باللوح وصرخ: «يا ويلتاه! لقد قتل ولدي على دعوى باطلة»[1]. وقد ورد هذا المضمون نفسه في أحد آثار بهاء الله على هذا النحو: «كان ملّا عبد الخالق من مشايخ الشيخيّة وكان في أوّل أمره والنقطة الأولى مفدّى بروح ما سواه ظهر مقبلًا برداء البابيّة وقميصها، وكانت عند العريضة المعروفة وكان ذكره نازلاً من مصدر العناية الكبرى ومشهودًا له بحسب الظاهر بالكمال، إلى أن أرسل له الباب اللوح المخصوص وفيه أنزل هذه الكلمة العليا: قوله تعالى: إنّني أنا القائم الحق الذي أنتم بظهوره توعدون، وما إن قرأها عبد الخالق حتّى صاح وقام للاحتجاج وقام جمع في عرض طهران يعرضون عنه الباب ويسبّونه[2]. ويتمتّع ملّا عبد الخالق اليزدي في الأوساط البابيّة بمكانة رفيعة ومنزلة كبيرة، حتّى إنّ الباب جعل منه دليلًا على حقانيّته، كما ورد ذلك في الجزء السابع من «المائدة السماويّة»[3].

فقد ورد عن حسين علي النوري ما يأتي: «حضرة الأعلى روح ما سواه فداه ولإثبات حقانيته استدلّ في آخر التفاسير وتفضّل قائلًا: «قال ملّا عبد

---

(1) نقل الفاضل المازندراني هذه القصّة عن نبيل الزرندي، وأخذها الزرندي عن ميرزا حسين علي الذي أوردها في هامش ص173 من كتابه: «ظهور الحق».

(2) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص173_174؛ عبد الحميد إشراق خاوري، **قاموس توقيع منيع**، ص51_52.

(3) مجموعة آثار البهاء وعبد البهاء وشوقي التي ألّفها إشراق خاوري، ونشرتها لجنة نشر آثار امرى.

الخالق والحاج ملّا محمّد علي البرغاني القزويني[1]: قوله جلّ وعزّ وكفى شهادتهما في حقّي على ذلك الأمر شهيدًا»[2]. ومع أنّه بعد ملاحظة اللوح المبارك الذي جاء فيه قول الباب: إنّني أنا القائم الذي أنتم بظهوره توعدون أعرض (النفس الأول) ملّا عبد الخالق اليزدي إعراضًا شديدًا و(النفس الثاني) الحاج ملّا محمّد علي البرغاني، أعرض أيضًا من بعد ولم يقبل ولم يتقرّب إلى أحد»[3].

وقد أشار علي محمّد الباب نفسه في رسالته إلى ملك القاجار محمّد شاه إلى ملّا عبد الخالق مستشهدًا به على حقانيته: «ولما كان الله يؤيد أمره في الدنيا بشاهدين، فإن الأولياء لنا كثيرون، غير أن المعروف حضورهم مثل السيّد يحيى وجناب الآخوند ملّا عبد الخالق قد دعيا وسألا عن بيّنات هذا الأمر، إلى أن حضرت الآيات والمكتوبات في بيان ما هو الحق، وهذان الشخصان أحدهما عرف أمرنا قبل ظهور الأمر والآخر بعد ظهور الأمر وكلاهما مطلعان على خَلقي وخُلقي»[4].

إنّ استشهاد الباب لهو أوضح البراهين على هذه الحقيقة وهي أنّ عامة العلماء المؤمنين بالباب كانوا يعرفونه على أنّه نائب الإمام المهدي (ع)، وقد رفضوا بشدّة ادّعاءه المهدويّة، ونظير عبد الخالق اليزدي وملّا محمّد علي البرغاني كثيرون، من قبيل ملّا جواد الولياني ابن خالة قرّة العين وملّا محمّد تقي الهراتي[5] وغيرهم. فاذا أردنا أن نستدلّ بإيمان هؤلاء وتضحيتهم على حقانيّة الباب فإنّنا سنضطر في الوقت نفسه إلى اعتبار رفضهم الباب في ما بعد وإعراضهم عنه دليلًا على بطلان دعواه.

---

(1) عم قرّة العين.

(2) أي تكفي شهادة هذين الرجلين.

(3) حسين علي النوري (بهاء الله)، **مائده آسمانى**، ص231_232.

(4) النصّ العربي لهذا الجزء من رسالة الباب مدرج في الهامش 199 من «مطالع الأنوار»، وقد نقلنا نصّ العبارة من: **تاريخ نيكولا الفرنسي**، ترجمة فرهوش، ص400_401، الهوامش.

(5) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص198

وعلى أيّ حال، فإن معظم أتباع الباب كانوا طلّاب الشيخيّة ومن أهل القرى والأرياف أوْ من الذين يجهلون الثقافة الشيعيّة الأصيلة التي يحملها علماء الدين الأصوليّون القاطنون في المدن.

وفي ما يأتي جدول يوضح المناشئ الاجتماعية للثورات البابيّة ونوعيّة الشرائح الاجتماعية وبيان نسبتها في المدن الثلاث التي شهدت أعمال العنف وحوادث الشغب، وحجم المشاركة في الاشتباكات ضدّ القوات الحكوميّة.

المناشئ الاجتماعية لحركات التمرّد البابيّة(1):

الطبقات الاجتماعية	الشيخ الطبرسي	ني ريز	زنجان	المجموع	النسبة٪
الأعيان، الإقطاعيون، المسؤولون الحكوميون	12	11	5	28	4.1
علماء دين كبار	14	6	7	27	3.9
كبار التجار	5	0	1	6	0.9
مجموعه الطبقه العليا	31	17	13	60	8.8
علماء دين صغار	122	60	5	187	27.1
حرفيون أصحاب متاجر	48	25	12	85	12.3
مجموع الطبقات المتوسطة	170	85	17	272	39.2
الأيدي العاملة غير الماهرة	6	3	3	12	1.7
فلاحون	78	232	35	345	49.9
قبائل	1	0	0	1	0.1
مجموع الطبقات السفلى	85	235	38	358	51.8

في هذه المقالة تطرقنا إلى التعريف بالنشطاء الأساسيّين للحركة البابيّة بما في ذلك قادة الحركة وناشريها وأتباعها واستمرارًا للبحث سنتطرق للتعريف بنشطاء الحركة الأزلية وشعبها.

---

(1) جان فوران جان فوران، مقاومت شكننده تاريخ تحولات اجتماعي إيران از صفويه تا سالها پس از انقلاب، ص244.

المقالة الثالثة: نشطاء الأزليّة

في الحركة الأزليّة ثمّة اثنتين من الشخصيّات هي الأكثر تأثيرًا من غيرهما هما: ميرزا يحيى النوري المشهور بصبح الأزل وميرزا حسين علي النوري المعروف ببهاء الله، والأخير ومضافًا إلى دوره في ظهور الفرقة البابيّة فإنّه يعد المؤسّس للحركة البهائيّة أيضًا، ولهذا سنتعرّض للحديث عن تفاصيل حياته في المقالة الرابعة ونقصر الحديث في هذه المقالة على حياة ميرزا يحيى النوري.

ميرزا يحيى النوري المعروف بصبح الأزل (1248-1330هـ. ق.)

بعد موت الباب انتهت قيادة البابيّة إلى الأخ الأصغر لحسين علي النوري ميرزا يحيى النوري وثمة شواهد تشير إلى أن ميرزا علي محمّد الباب أوصى إلى ميرزا يحيى ليكون الخليفة من بعده، من قبيل ما ورد في جانب من الألواح بخط يده الباب:

«هذا كتاب من علي قبل نبيل... إلى من يعدل اسمه اسم الوحيد... يا اسم الوحيد فاحفظ ما نزل من البيان وأمر فإنك لصراط حق عظيم» وقول الباب: «يا اسم الوحيد» إشارة إلى أنّ عدد حروف يحيى تعادل عدد حروف وحيد بحساب الأبجد[1][2].

ومن هنا، فإن الباب أسند القيادة إلى ميرزا يحيى النوري المعروف بصبح الأزل وقد فوّض الأخير أخاه الأكبر ميرزا حسين علي النوري بإدارة الأمور والتصدي لشؤون الحركة وأتباعها. أما هو فقد انصرف إلى السفر إلى الأطراف والأكناف متنكّرًا وأطلق على نفسه «حضرة الغائب المشهور»،

---

(1) استنادا إلى ما ورد في: البيان، النسخة الفارسية، ص102؛ أسرار الآثار، ج2، ص98. وتنضوي جميع آثار الباب وكتبه تحت عنوان عام هو «البيان».

(2) محمد باقر النجفي، بهائيان.

ليكون بمأمن من تعرّض الحكومة له وهكذا أصبح بهاء الله المرجع المباشر للحركة البابيّة.

جاء في كتابات محمّد علي الفيضي عن بهاء الله في تلك الأيّام: «كان منزل حضرة بهاء الله في طهران موضعًا يتردّد إليه الأعيان وعليّة القوم والمشاهير، وكانت تفتق فيه الأمور وترتق، وفي أكثر الموارد كانوا ينتهون إلى رأيه ويصدرون عن أمره»[1].

وقد أدّت قيادته هذه الحركة إلى أن يعتبره أمير كبير، الصدر الأعظم آنذاك، المُسبّب الرئيس لكلّ تلك الفتن وأعمال الشغب؛ ولذلك أصدر الأوامر بنفيه وإبعاده إلى العراق الذي كان خاضعًا لسلطة الدولة العثمانيّة[2].

خلف ميرزا يحيى مؤلّفات طبع الأزليّون بعضها وفي طليعتها:

1ـ متمم كتاب الـ«بيان» (مطبوع).

2ـ المستيقظ (مطبوع).

3ـ مجمل بديع (مخطوط).

4ـ رسالة النور.

5ـ اللآلي والمجالي.

المقالة الرابعة: نشطاء البهائيّة

وقيادة هذه الفرقة تقع على عاتق ميرزا حسين علي النوري الذي نتطرّق أدناه إلى ترجمة حياته، وقد ادّعى ميرزا حسين علي النبوّة وادّعى تأسيسه لدين جديد وجعل من البهائيّة فرقة تختلف كثيرًا عن الفرقة السابقة وهي البابيّة.

---

(1) محمد علي الفيضي، حضرت بهاء الله 1309ـ1233هـ.ق/1892ـ1817م، ص40.

(2) شوقي أفندي، قرن بديع، ص316.

أ- الميزا حسين علي النوري «بهاء الله» (1233-1309هـ.ق.).

ولد حسين علي النوري في الثاني من شهر محرّم الحرام سنة 1233هـ.ق في مدينة طهران. أبوه هو ميرزا عباس النوري المعروف بميرزا بزرگ. كان موظّفًا حكوميًّا بدرجة وزير وتحديدًا كان كاتبًا في البلاط أو سكرتيرًا ومستوفيًا[1] في عهد محمّد شاه القاجاري.

عرفت أسرة ميرزا بزرگ بحسن الخط وجودة الإنشاء واشتهرت بهذا الفن، وكان ميرزا بزرگ نفسه حاذقًا في الخط وخطّاطًا معروفًا؛ ولذا كان مرجعًا لرجال البلاط يتعلّمون منه وأصبح منزله محفلًا يجتمع فيه أهل الفن والأدب. وقد سعى ميرزا عبّاس كثيرًا في تعليم أبنائه وتربيتهم، فكان يحضر لهم الأساتذة وينتخبهم من بين معارفه وأصدقائه.

وقد قطع ابنه الأكبر ميرزا حسن النوري شوطًا في هذا المضمار بحيث انتخب ليعمل سكرتيرًا في السفارة الروسيّة[2]، وكذا ابنه الآخر ميرزا حسين النوري الذي تلقى علومه في طفولته ودرس على أيدي والده وأقاربه ومعلميه الخصوصيّين الذين تلقّى منهم الفنون ومقدّمات العلوم، ولهذا السبب وجد نفسه مستغنيًا عن الذهاب إلى المدرسة.

وكان في شبابه متفرّغًا، فانصرف إلى التجوال واللهو والمطالعة، وكان يرتاد مجالس العرفاء والحكماء ومحافل الشعراء والأدباء، واكتسب من وراء ذلك الكثير من المعلومات العامّة المتنوّعة.

وينسحب هذا الأمر على ميرزا علي محمّد الباب الذي ادّعى أيضًا الأمية وأن علمه لدنّي -أي لم يتلقّاه من أحد-، فقد كتب إلى ناصر الدين شاه رسالة باللغة العربيّة جاء فيها:

---

(1) المستوفي أو الوزير في العهد القاجاري هو الموظّف الذي يدير مكاتب استيفاء الضرائب والمسؤول عن جمعها وتسديد المقرّر منها إلى الحكومة والاعتياش على ما تبقى منها، وهذه الوظيفة لا تنحصر بشخص واحد وإنّما يقوم بها العديدون.

(2) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ج1، ص254.

يا سلطان إني كنت كأحد من العباد وراقدًا على المهاد، مرّت عليّ نسائم السبحان وعلّمني علم ما كان... ما قرأت ما عند الناس من العلوم وما دخلت المدارس فأسأل المدينة التي كنت فيها»[1].

وهو في هذا النص يدّعي الأمية ثمّ مرّت عليه نسائم السبحان وتعلم علم ما كان، يعني أنّه يدّعي النبوّة وتلقيه العلم اللدني بعد أن كان أميًّا ويحتجّ بعدم ذهابه إلى المدارس[2]، ويطلب من ناصر الدين شاه أن يسأل المدينة أو أهل مدينته[3]. غير أنّ الوثائق المعتبرة تفند ادعاءه الأميّة، ويمكن لمن يريد المزيد من التفاصيل في هذا الموضوع مراجعة الملحق رقم (2) في آخر هذا الكتاب.

ولقد لعب حسين علي النوري دورًا كبيرًا في كلٍّ من البابيّة والأزليّة والبهائيّة، فقد تابع علي محمّد الباب في دعواه البابيّة وأصبح اللاعب الأساس في هذه الحركة في ما بعد، وكان له دور في اغتيال ملّا محمّد تقي القزويني (الشهيد الثالث)؛ ولذلك زُجّ به في السجن. وفي وقائع «به دشت» كان حسين علي النوري الموجّه الأساس لأعمال هذا المؤتمر.

وكان ميرزا حسين علي هذا لا يسمح قبل عقد المؤتمر بذكر اسمه وصراحة، فكان يرمز له بلقب «هو». أما بعد مؤتمر «به دشت» فقد غلب عليه اللقب الذي منحته إيّاه قرّة العين «بهاء الله»، فاشتهر بهذا اللقب وصار يُعرَف به[4]. وعندما وصلت أنباء وقائع «به دشت» وما نجم عنها من أفعال شنيعة ـ إعلان نسخ الشريعة الإسلامية ووقف العمل بالأحكام والفرائض

---

(1) عباس أفندي، **مقاله شخصى سياح**، ص116ـ117.

(2) يعني أنّه كان قبل بدء نبوّته عام 1269هـ.ق. لا يعلم شيئًا، بينما تشير القرائن إلى أنّه كان يعرف بعض العلوم التي يتعيّن اكتسابها من الآخرين، وهذا ما يتنافى مع دعواه تلقيه العلم اللدني.

(3) وأقربهم أخته عزية خانم التي تشير إلى عكس دعواه، أي لم يكن أميًّا. (انظر: عزيه خانم، **تنبيه النائمين**، ص24 و34 و44).

(4) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص257.

الدينيّه لحين وصول الشريعة الجديدة ـ إلى مسامع محمّد شاه، أصدر حكم الإعدام بحقّ ميرزا حسين علي، فوقع «الجمال المبارك»[1] في براثن الحكومة.

إن أهم سمة في حياة ميرزا حسين علي النوري هي عمالته لروسيا القصيرية وما قدمه من خدمات كبيرة لها ما دفع بأسياده إلى مساندته بكلّ ما أوتوا من قوّة ونفوذ.

وكان حين اعتقاله في منطقة دره گز في إقليم خراسان وقد ذكر آواره أنّ الموظّفين الروس والمسؤولين في الحدود قرّروا تهريبه قبل تنفيذ حكم الإعدام بشأنه؛ ولذا خطّطوا لإنقاذه من حبسه غير أن وفاة محمّد شاه أدت إلى أن انحسر الخطر وتحررت رقبة الجمال المبارك من حبل المشنقة ليعود آمنًا إلى طهران.

وبعد إعدام الباب دفع بهاء الله ميرزا حسين علي النوري بقصّة وصيّة الباب إلى ميرزا يحيى النوري لتتناقلها الألسن وتصدّى بنفسه لقيادة الحركة البابيّة من أجل أن يكون أخوه الأصغر بمأمن من تعرّض السلطات الحكوميّة والمعاندين له.

ومع ذلك، فإن سياسيًا في مستوى أمير كبير لم تكن تخفى عليه مثل هذه المناورات وكان يعي تحرّكات ميرزا حسين علي النوري وما يؤدّيه من أدوار خلف الكواليس؛ لذلك أعلن أنّ ميرزا حسين علي قد تسبب للدولة بخسائر فادحة، مئتين وخمسين مليون ريال إيراني، أي بما يعادل نصف الغرامة الحربيّة التي قدّمتها إيران إلى روسيا القيصريّة[2]؛ ولذلك تقرّر إبعاده إلى خارج البلاد وتحديدًا إلى العراق[3].

---

(1) كان وسيمًا جدًّا فأطلق عليه مريدوه اسم «الجمال المبارك». (المترجم).

(2) شوقي أفندي، قرن بديع، ج1، ص315؛ ج2، ص32.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص316.

وقد قضى فترة من الزمن في العراق، وبعد موت محمد شاه استغلّ الفرصة وعاد إلى إيران، وبعد عودته وقبل وقوع حادثة اغتيال ناصر الدين شاه الفاشلة والتي سيأتي الحديث عنها في ما بعد كان ميرزا حسين علي قد توجّه إلى القصر الصيفي للصدر الأعظم في البلاد آنذاك ميرزا آقا خان النوري، ليكون بمنأى عن الشكوك، فلما وصلته أنباء فشل حادثة الاغتيال اضطر للإعلان عن علاقته السريّة مع روسيا وبحجة الذهاب إلى معسكر السلطنة غادر قرية أفجه ولجأ إلى السفارة الروسية في زر گنده شمال طهران واستنجد بالسفير الروسي كينياز الگوركي وفي ما يأتي نورد هذا الحكاية التي وردت في كتب البهائيّة دون أن نعلّق عليها:

«عندما حصلت قضيّة الاغتيال، كان حضرة بهاء الله في لواسان وكان ضيف الصدر الأعظم، فوصله خبر هذه الحادثة الهائلة في قرية أفجة... في اليوم التالي ركب ذاهبًا إلى معسكر الشاه في نياوران وفي الطريق وصل إلى سفارة الروس في زرگنده بالقرب من نياوران...»[1].

وكان ميرزا مجيد زوج أخت المبارك يعمل كاتبًا في خدمة السفير الروسي البرنس دالگوركي، فاستقبل ميرزا مجيد حضرته واصطحبه إلى منزله الملاصق لمنزل السفير... وغرق الشاه في بحر من التعجّب والحيرة وأرسل معتمديه إلى السفارة الروسيّة[2] من أجل استلام حضرة بهاء الله من السفارة الروسية واصطحابه إلى الشاه... السفير الروسي امتنع عن تسليم حضرة بهاء الله إلى ممثّلي الشاه وتقدّم إلى الهيكل المبارك بهاء الله بأن يشرّف إلى منزل الصدر الأعظم طالبًا من الصدر الأعظم بشكل صريح

---

(1) كيف يمكن لشخص يريد الذهاب من أفجة إلى نياوران وفي الطريق يصل إلى زرگنده؟! في حين أنّ نياوران تقع بين أفجة وزرگنده!

(2) إذا كان قد ذهب إلى منزل أخته فلا معنى لتعجّب الشاه ولا داعي لإرسال مأمورين إلى السفارة، وإذن فإن لجوءه إلى السفارة الروسيّة هو السبب في حيرة الشاه وإرسال مأمورين لاستلامه.

ورسمي أن يحافظ على هذه الأمانة التي تسلّمها له الحكومة الروسيّة وأن يسعى في صونها والمحافظة عليها... وكتب السفير إلى الصدر الأعظم أن يخدم حضرة بهاء الله نيابة عنه وأن يبذل ما بوسعه في إكرامه وأن يحافظ على هذه الأمانة وأنّه إذا ما لحق ضرر بحضرة بهاء الله وحدث له أمر فإن السفارة الروسيّة تحمله شخصيًا عواقب ذلك»[1].

على أن هذه التوصية الرسميّة التحريريّة لم تصنع شيئًا أمام غضب الشاه وألقي ميرزا حسين علي في الزنزانة في طهران أشهرًا عدّة، وخلال هذه المدّة كان السفير الروسي يبذل قصارى جهده من أجل إطلاق سراحه.

جاء في تاريخ «نبيل»: «أنّ القنصل الروسي وجّه رسالة شديدة اللهجة إلى الصدر الأعظم مطالبًا بحضور ممثّلين من السفارة الروسيّة والحكومة الإيرانية لإجراء تحقيق كامل بشأن حضرة بهاء الله»[2].

وأخيرًا نجحت مساعي السفارة الروسيّة وضغوطها في إنقاذ ميرزا حسين علي بهاء الله من الموت، وتمّ تغيير الحكم إلى طرده وإبعاده إلى خارج البلاد، جاء في تاريخ «نبيل» «أن القنصل الروسي لمّا سمع بهذا الخبر طلب من حضرة البهاء التوجّه إلى روسيا وسوف تستقبله الحكومة الروسيّة بالترحاب»[3]، غير أنّ الحكومة الإيرانية أبعدته إلى العراق وهكذا توجّه ميرزا حسين علي في حماية فرسان من الروس والإيرانيين إلى الحدود الإيرانية العراقيّة، يقول ميرزا نفسه عن هذا الموضوع: «توجّه هذا المظلوم من أرض طاء بأمر حضرة السلطان إلى عراق العرب والتزم ركابه من سفارة الروس وإيران معًا»[4].

---

(1) شوقي أفندي، **قرن بديع**، ج1، ص318ـ319.

(2) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص667.

(3) المصدر نفسه، ص674.

(4) حسين علي النوري (بهاء الله)، **لوح اشراقات**، ص103. وقد جاء هذا المضمون نفسه في الصفحة 155 من الكتاب نفسه بالنسخة العربيّة.

وقد كشفت تصرّفات ميرزا حسين علي في ما بعد الستار أكثر عن علاقاته مع السفارة الروسيّة.

فلم تمض فترة وجيزة حتّى نزل لوح بشأن قيصر روسيا نيكولا فيج ألكساندر الثاني يثني فيه «الوجود المبارك» على مواقف السفير وجهوده مخاطبًا القيصر كما ورد في كتب البهائيّين:

«قوله جلّ جلاله: قد نصرني أحد سفرائك؛ إذ كنت في سجن الطاء تحت السلاسل والأغلال بذلك كتب الله لك مقامًا لم يحط به أحد إلّا هو»، وجاء عنه شخصيًّا قوله:

«أيّام كان هذا المظلوم (ميرزا حسين علي) في السجن أسير السلاسل والأغلال اهتمّ سفير الدولة البهيّة -أيّده الله تبارك وتعالى- في استخلاص هذا العبد من السجن وبالآخرة وإثر الإصرار والمساعي الموفورة تحقّق الخلاص على يد حضرة السفير، وقد قام حضرة إمبراطور الدولة البهيّة الروسيّة -أيّده الله تبارك وتعالى- بحفظي وحمايتي في سبيل الله»[1].

إنّ كيل المديح والثناء للسفير الروسي وجلالة القيصر إمبراطور روسيا يدعو إلى التأمّل كثيرًا، خاصّة بالنظر إلى الذكريّات المريرة للحروب الإيرانية الروسيّة التي راح ضحيّتها الآلاف من الإيرانيين، وبالنظر إلى ما خسرته إيران من مساحات شاسعة من الأرض، حتّى إنّ عبد الحسين آيتي -المعروف باسم آواره- نفسه وهو من أتباع البهائيّة يشعر بالدهشة لهذا اللوح النازل، يقول آواره: «إن هذه المسألة لا تخلو من الأهميّة، ذلك أن جميع رفاقه «وحيد الآفاق» في السجن مصفدون بالسلاسل والأغلال وأضحوا طعمة لسيف الغضب السلطاني. وأمّا حضرته ومع شهرته وأهميّته يستخلص من الحبس، ولعلّ يد القنصل الروسي أعانت حضرته»[2]!!

(1) شوقي أفندي، قرن بديع، ج2، ص86-87.

(2) حسين علي النوري (بهاء الله)، لوح اشراقات، ص648.

فاذا قيل إنّ ما قام به السفير كان مسألة شخصيّة ومثلًا من أجل توصية ابنته![1]، فإننا نقول: إذن، لماذا كان ثواب خدمته رفعه لمقام إمبراطور روسيا إلى مستوى حتّى البهاء نفسه لا يحيط به ولا يعرفه؟! ويبدو أن ارتباطه بالحكومة الروسيّة أمر قابل للاستنتاج والاستنباط.

وعلى أيّ حال، فإن بهاء الله أزاح صبح الأزل على نحو غير مباشر وأصبح هو الحاكم المطلق وقد انتبه إلى هذا الأمر بعض زعامات الحركة البابيّة وفاتحوا صبح الأزل عن طريق الكناية بما يفعله أخوه ميرزا حسين علي أو بهاء الله؛ الأمر الذي أثار حفيظة صبح الأزل وطرده، فاضطر ميرزا حسين علي إلى مغادرة بغداد سرًّا والتوجّه نحو جبال السليمانيّة واللجوء إلى دراويش النقشبنديّة والقادريّة، وهناك ارتدى زي الدراويش مدّعيًا اسمًا مزوّرًا هو درويش محمّد. وقد أمضى هناك عامين درس خلالهما العرفان وتعلّم بعض العلوم الغريبة[2].

وبعد مرور عامين ضيق عليه في السليمانيّة وتمّ طرده من خانقاه الدراويش[3].

فاضطرّ إلى أن يسطر رسالة إلى أخيه يستعطفه فيها، وكانت الرسالة مليئة بعبارات الاعتذار وطلب العفو والمغفرة، وأن يسمح له بالعودة إلى موقعه السابق، وكان صبح الأزل بحاجة ماسّة إلى أخيه في إدارة شؤون البابيّة فكتب إليه يعلمه بعفوه ويسمح له بالعودة إلى بغداد.

وقد أشار البهاء نفسه إلى هذا الموضوع في إحدى كتاباته قائلًا: «أجل إلى أن صدر الحكم من مصدر الأمر بالرجوع فسلّمت ورجعت»[4].

---

(1) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ج1، ص336.

(2) شوقي أفندي، **قرن بديع**، ج2، ص112.

(3) عبد الحميد إشراق خاوري، **رحيق مختوم**، ص341.

(4) حسين علي النوري (بهاء الله)، **ايقان**، ص195.

ومن ذلك التاريخ -عودته إلى بغداد- فصاعدًا، كان ميرزا حسين علي يفكّر بالظهور والبروز، فراح يمهّد الأرضيّة لطرح دعواه الجديدة، وعلى هذا الأساس انصرف إلى جمع جميع آثار الباب ومكتوباته التي كانت في متناول البابيّين[1].

وبهذه الطريقة تمكّن من وضع يده على جميع المستمسكات والوثائق والمستندات التي من الممكن أن تستخدم ضدّه ذات يوم؛ ثمّ حاول من خلال مراجعة آثار الباب كتابة الآيات على نسق الباب وأسلوبه، وعندما اتّضحت له تفاهة تلك الآيات المزوّرة وسخافتها، عمد إلى إلقائها في نهر دجلة. وعلى حد تعبير شوقي: «مئات آلاف الأبيات من الآيات النازلة من سماء مشيئة ربّ البيّنات وأغلبها محرّر بخطّه المبارك ألقيت حسب الأمر في شط الزوراء»[2].

وقد فكّرت بريطانيا أثناء إقامة ميرزا حسين علي في بغداد بالاستفادة من وجوده؛ يقول شوقي أفندي: «من جهة أخرى أحسّ الكولونيل السير آرنولد باروز كمبال الذي كان حائزًا في تلك الأوقات سمة جنرال قنصليّة الحكومة الإنجليزيّة في بغداد بعلو مقامات حضرة بهاء الله»[3]، وانبسط معه في حديث ودّي بحيث عرض على الهيكل المبارك بنفسه الأقدس قبول حماية حكومة، وفي تشرّفه الحضوري تعهّد أنّه كلّما أراد حضرة بهاء الله مراسلة الملكة فكتوريا فإنّه مستعد لنقل رسالته إلى البلاط الإنجليزي وحتّى إنه عرض استعداده إجراء الترتيبات اللازمة لنقل محلّ استقرار الهيكل الأقدس إلى الهند أو أيّ نقطة أخرى يرتضيها نظره المبارك[4].

---

(1) حسين علي النوري (بهاء الله)، لوح ابن الذئب، ص123.

(2) شوقي أفندي، قرن بديع، ج2، ص146.

(3) أسترعي انتباه القراء الكرام إلى أنّ هذه الحادثة تعود إلى ما قبل ادعائه الديانة الجديدة البهائيّة.

(4) شوقي أفندي، قرن بديع، ج2، ص134.

إن العمل على ترويج البابيّة والبهائيّة يمكنه أن يمهد الأرضيّة والبيئة المناسبة لإيجاد التفرقة بين المسلمين وإضعاف كيانهم أكثر فأكثر. ولعلّ دعوة بريطانيا واقتراحها على ميرزا حسين الانتقال إلى الهند كان يهدف إلى استغلاله في هذا المشروع الاستعماري.

وقد حاول الفرنسيّون الاستفادة من وجوده فتمّ الاتّصال به أثناء إقامته في أدرنه، وسيأتي الحديث عن هذا الموضوع لاحقًا. التقاه نائب القنصل الفرنسي وقد كانت له مع البهاء صداقة سابقة سرًّا، بحيث لم يطلعه المأمورون على مقعده، وقد تحدّث معه نصف ساعة أو أقل وأطلعه على غرضه: «أعلن نفورك من التبعيّة للإسلام واطلب التبعيّة إلى فرنسا، وسنقوم بدورنا في تقويتك»[1]؛ لكن الظاهر أنّ «الجمال المبارك» لم يوافق على اقتراح الدولتين الأخيرتين.

وقد ظلّ ميرزا حسين علي كما سيأتي أدناه حتّى تاريخ وفاته في عكا، حيث توفي في الثاني من ذي القعدة 1309هـ.ق بعد عشرين يومًا من الحمى.

تزوّج ميرزا حسين علي ثلاث نساء وله منهنّ أولاد سوف يأتي الحديث عنهم في موضوع خلافة ميرزا حسين علي.

ترك مؤلفات كثيرة وقد أعيد طبعها مرارًا ضمن مجموعات متنوّعة، ويمكن الاطّلاع على مجمل آثاره في كتاب «گنج شايان» من تأليف إشراق خاوري الذي نشرته مؤسسة «مطبوعات أمري». ونكتفي هنا بذكر عناوين كتبه المعروفة والمطبوعة:

1ـ الإيقان، 2ـ الأقدس، 3ـ مجموعة الإشراقات، 4ـ مجموعة الاقتدارات، 5ـ لوح ابن الذئب (اللوح المبارك مخاطبته الشيخ محمّد تقي النجفي)، 6ـ البديع، 7ـ مجموع الألواح، طبعة طهران، 8ـ آثار القلم الأعلى: المجلّد الأوّل: المبين، المجلّد الثاني: ألواح متفرّقة، المجلّد

---

(1) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص380ـ381.

الثالث: جواهر الأسرار «هفت وادى» (الأوديـة السبعة)، «چهار وادي» (الأوديـة الأربعة)، «مثنوي» والقصيدة والرقائيّة، المجلّد الرابع: ألواح متفرّقة، المجلّد الخامس: ألواح الملوك والسلاطين وقد أعيد طبع بعضها من قبيل الإيقان والأقدس مرّات عدّة.

ب- خلافة ميرزا حسين علي النوري

استحال موضع خلافة بهاء الله إلى قصّة مثيرة أفضت في ما بعد إلى بروز خلافات شديدة وانقسامات داخل الحركة البهائيّة، وثمّة نص منسوب إلى ميرزا حسين علي النوري في هذا المضمار يقول فيه: «إذا غيض بحر الوصال وقضى كتاب المبدإ في المآل توجهوا إلى من أراده الله الذي انشعب من هذا الأصل القديم»[1]. وبالاستفادة من بعض القرائن هنا، فإن مراد بهاء الله هو تعيين ابنه الأصغر ميرزا محمّد علي خليفة له من بعده.

وقد كان ميرزا حسين علي البهاء يخشى ابنه الآخر ميرزا عبّاس لذلك لم يصرّح باسم خليفته القادم، وميرزا عبّاس هو ابن البهاء من زوجته الأولى نوابه خانم، فلمّا تزوّج من زوجته الثانية التي هي أم ميرزا محمّد علي وضياء الله وبديع الله، أهمل زوجته الأولى وابنها ميرزا عبّاس وابنتها ورقة عليا (أخت عباس)، وكان الأخير يعاني من هذا الإهمال ثمانية عشرة سنة، ومع أن البهاء قد عينه مسؤولًا عن البهائيّين وانتدبه لإدارة الجهاز الإلهي، وعيّن له خادمًا يخدمه ويصطحبه إلى الصيد، إلّا أنّ ميرزا عبّاس كان يتوجس ممّا يحدث في المستقبل ويفكّر في نوع المعاملة من أبيه وزوجته الجديدة وابنها.

وهكذا بدأت حالة من الحرب الخفيّة بين الأب وابنه انتهت إلى تعيين ميرزا عبّاس خليفة للبهاء، غير أنّ الأخير شرط عليه أن يعين ميرزا محمّد علي خليفة من بعده. وثمة تفاصيل تؤيد هذه الدعوى حول النزاعات في

---

(1) حسين علي النوري (بهاء الله)، اقدس.

كتاب «البهائيّون»، تأليف السيّد محمّد باقر النجفي[1].

عندما ترأّس ميرزا عبّاس قيادة البهائيّة تناسى عهده الذي قطعه لأبيه وطرد أخاه ونعته بالناقض الأكبر، والناقض هو من يخرج عن دين البهائيّة، ولم يكتف بذلك؛ بل عمد إلى تعيين حفيده شوقي أفندي خليفة من بعده حسب وصيّة لم يتّفق البهائيون على صحّتها. وبعد وفاة عبّاس استدعي شوقي أفندي إلى لندن ليعيّن مكان والده في قيادة البهائيّة، وعلى الرغم من احتجاجات ميرزا محمّد علي وصراخه إلّا أن أحدًا لم يعره أذنًا صاغية إلّا عدد ضئيل سموا أنفسهم بالموحدين وهم الذين يعتبرون ميرزا البهاء وحده إلهًا، ويصفون أتباع ميرزا عباس وشوقي أفندي بالمشركين.

إلى هذه المرحلة تستمر الابتداعات من قبل قادة الفرق المذكورة. وبعد هذه المرحلة توقّف مسار التجديد والابتداع في الأيديولوجيا؛ حيث انصرف قادة البهائيّة إلى استثمار ما زرعه السلف خاصّة في الساحة الدوليّة.

وستكشف تفاصيل حياة نشطاء البهائيّة الجدد اتكاءهم إلى حدّ بعيد على الدول الأجنبية وتحولهم إلى أدوات تحت تصرّف السياسيّين الدوليّين.

المقالة الخامسة: بواعث الانتماء للبهائيّة

نتطرّق في هذه المقالة إلى أسباب الانتماء إلى هذه الفرقة وبواعثه، والسؤال المطروح هنا هو لماذا فكر بعض الناس وقرّر الانتماء إلى هذه الحركة وأصبح من أتباعها؟

ثمّة نظريّات مطروحة في هذا الموضوع تشير في الغالب إلى عامل الفقر والفاقة وحالة البؤس والعوز ثمّ الظلم والجور الذي تمارسه الحكومة القاجاريّة، وفي رأي المؤلّف إنّ العوامل والأسباب الرئيسة التي تكمن وراء الانتماء إلى الحركة البهائيّة هي الأوضاع الاقتصاديّة المتردية وحالة اليأس

---

(1) لمزيد من التفصيل انظر: محمد باقر النجفي، بهائيان، ص486 وما بعدها.

من السلطات القائمة في المجتمع آنذاك من أجل الإصلاح، الظلم والجور الحكومي الذي وصل إلى مستويات لا تطاق ومواقف الدول الأجنبية الداعمة والمساندة لقادة هذه الفرق.

وهذه الأسباب ليست منفصلة في ما بينها؛ بل كانت مترابطة ومتعاضدة جميعًا؛ ما وفر الأرضيّة والمناخ المناسب لظهور البهائية اجتماعيًّا وسياسيًّا وجعلها في تصوّر بعضٍ نافذة أمل للخلاص.

وفي هذه المقالة وبعد التطرّق إلى آراء ثلاثة من الباحثين في هذا المضمار نعرّج إلى إقامة الأدلّة لإثبات هذه الفرضيّة أو النظريّة الرابعة التي أشرنا إليها آنفًا.

يبحث الدكتور يوسف فضائي في كتابه: «دراسة في تاريخ وعقائد الشيخيّة، البابيّة والبهائيّة و... الكروية موضوع ظهور هذه الحركات والفرق من زاوية علم الاجتماع ويوضح الأوضاع السائدة آنذاك متحدّثًا عن نقص وسائل الاتّصال وما يعانيه المجتمع من ظلم الحكّام المحليّين واضطهادهم وقهرهم، فهو ينظر إلى مسألة الأديان من زاوية علم الاجتماع ويبحث عن جذور هذه الحركات وعوامل نشوئها وظهورها قائلًا:

«كانت الأوضاع الاقتصاديّة والزراعيّة في عهد القاجار متردية، وكانت تنهض الزراعة التقليديّة حيث يسود النظام الإقطاعي في القرون الوسطى الذي يجعل من الملاكين الأسياد ومن الفلاحين عبيدًا فكان على كلّ مدينة وكلّ ناحية من أنحاء البلاد أن تكتفي ذاتيًّا من الأرزاق؛ ذلك أن كل محافظة أو ولاية كانت منفصلة عن غيرها في غياب لوسائل الاتّصال مع غيرها من المدن وهي مستقلّة يتعيّن عليها تأمين ما تحتاجه من الغلال.

من هنا، فإنّه إذا ضرب القحط مدينة ما وصادف وجود وفرة في المدينة، فإن الأخيرة لا يمكنها نجدة المدينة المنكوبة وغالبًا ما كانت معظم المدن تعاني من شحٍّ في المواد الغذائيّة؟ ذلك أن نصف الإنتاج يتحكّم به الملاكون

والإقطاعيّون الذين ينقلون الغلال إلى مكان آخر أو يخزنونها ولا يقدّمون أيّ مساعدة للفقراء والكادحين.

وقد كان الملاكون والإقطاعيّون يتحكّمون بمصير الفلاحين كيفما يشاؤون وكانوا مطلقي العنان يمارسون سلطتهم المطلقة مباشرة أو من خلال نواب ومباشرين[1]. وكانت الأساليب السائدة في التعامل مع الفلاحين أساليب تسلطيّة قمعيّة وغاية في الشدّة والفظاظة والقسوة، وكان بإمكانهم استخدام الفلاحين في أعمال السخرة والخدمة من دون أجور، حيث العلاقات مع الفلاحين استغلاليّة واستبداديّة دائمًا»[2].

ويخلص الكاتب إلى هذه النتائج وهي: أنّ الأوضاع الاقتصاديّة والمعيشيّة المتردّية هي سبب الانتماء واتّباع أدعياء الفرج الالهي، ويقول: «على هذا الأساس، فإن الفلاحين والكادحين الآخرين من القوى المنتجة الاقتصاديّة لا يتمتّعون بأيّ ضمانات اقتصاديّة واجتماعية؛ تغمرهم حالات البؤس واليأس، وقد أظلمت أمامهم آفاق الأمل بانتظار الأمل وظهور المنقذ الإلهي»[3].

أمّا محمّد رضا فشاهي في كتابه «نهاية حركات القرن الوسطى»، فإنه يحلّل عوامل ظهور الفرق موضع الدراسة ويورد نظريّات متضاربة بهذا الشأن ويصوّر الأوضاع الأمنيّة في تلك الفترة التاريخيّة كما يأتي: «كانت القوّات النظاميّة للحكومة بلاء على الكادحين، ذلك أنّ الحكم القاجاري كان يستقبل طلبات الانضواء في القوّات النظاميّة وهم في الأعم الأغلب من أشقياء المدن والأرياف ومن العاطلين والبلطجيّة. والمتسكعين، فيصبحون

(1) المباشر هو الشخص الذي يعينه المالك أو الإقطاعي في إدارة شؤون أراضيه وفلاحيه. (المترجم).

(2) يوسف يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص83ـ84.

(3) المصدر نفسه، ص84.

جزءًا من الجيش الوهمي، فيعلمون الأسلحة ثمّ يخدمون في الأماكن التي يعيشون فيها. ولم تكن الحكومة تدفع لهم مرتبات، لهذا فهم يبتزون الناس مستندين إلى قوّة الحكومة؛ فيفرضون على القرى والمناطق التي يعملون فيها سلطة مطلقة ويصبحون أكثر خطرًا وشقاوة في ابتزاز الكادحين وامتصاص ثمار عرقهم. ولم يكن لهم من عمل سوى التضييق على حياة الناس وتنغيص معيشتهم»[1].

يصف فشاهي أوضاع القرويين في تلك الفترة الزمنيّة بالمؤسفة جدًّا؛ «حيث يعيش الإيرانيون الذين يتراوح عددهم ما بين 6 و8 ملايين نسمة أوضاعًا متخلّفة للغاية وظروف القرون الوسطى ويعتقد أنّ النظام الاقتصادي-الاجتماعي السائد في إيران آنذاك كان مزيجًا من علاقات السادة والرعايا والخان والقبيلة حيث جانب النظام الإقطاعي متفوّق على جانب النظام الأبوي وقد تحوّل الخوانين من خلال السيطرة على الأراضي ومن خلال اكتساب السلطة من الملوك إلى كبار الملاكين، وكانت معظم جهود الملاكين تتمركز على ترسيخ الوضع القائم ويخشون أي تغيير مهما كان جزئيًا؛ لذلك كانوا يبادرون إلى خنقه وهو في مهده». ويعتقد فشاهي أن نفقات البلاط القاجاري الباهظة في تلك الفترة تقع على عاتق القرويين والحرفيين والشرائح الدنيا للمجتمع في المدينة[2].

يقول فشاهي عن كيفيّة استيفاء الضرائب والأوضاع العصيبة: «في تلك الفترة فرضت على القرويين ضرائب أخرى، فقد فرض مأمورو الحكومة من أجل تأمين نفقاتهم ونفقات من معهم في المناطق الخاضعة لنفوذهم ضرائب تحت عنوان «فروقات العمل»، وكان أفراد العسكر ومبعوثي الحكومة يقيمون في بيوت القرويين على الرغم من أنوفهم ومضافًا إلى تأمين نفقاتهم وتوفير الكلإ لدوابّهم فإنّهم يسخرون أصحاب الدار التي

---

(1) محمد رضا فشاهي، واپسين جنبش قرون وسطايى در دوران فئودال، ص31.

(2) المصدر نفسه، ص32-33.

ينزلون فيها على خدمتهم وفي حالة تأفف أحدهم أو امتنع عن الخدمة فإنّهم ينهالون عليه ضربا بأعقاب بنادقهم أو بهراواتهم»[1].

ويذهب هذا الكاتب إلى أن الحالة القبليّة والعشائريّة كانت من أسباب التخلّف الحضاري والثقافي وتراجع الطابع المدني في إيران في تلك الفترة قائلًا في هذا الصدد: «وقد كان هؤلاء وبسبب خصوصيّات البيئة المحيطة بهم محاربين أشداء لا يهابون شيئًا ولم تكن لهم علاقة طيّبة مع المدنيّة والحياة في المدن، فإذا صادفوا في طريقهم مدينة صغيرة أو حتّى قرية عامرة فإنّهم لا يتردّدون في الغارة عليها فكان هؤلاء أبطال التخلّف الحضاري والمدني في تاريخ إيران»[2] ويتابع قائلًا: «... وكان تسلحهم قد سوّغ لهم الابتعاد عن الحكومة؛ بل وحتّى التمرد عليها، فإذا كان احتواء القبائل والعشائر أمرًا ميسورًا في زمن ملوك من قبيل نادرشاه أو آغا محمّد خان فإنّه قد بات في العهد القاجاري ومنذ عهد فتح علي شاه وخلفاؤه أمرًا في غاية الصعوبة»[3].

وفي مقابل ما يذهب إليه فشاهي في وجود علاقات إقطاعيّة في المجتمع آنذاك، فإن كاتوزيان يذهب في اتّجاه آخر؛ إذ يرسم مشهدًا عامًّا للاقتصاد آنذاك بهذه التوصيفات قائلًا: «إنّنا واستنادًا إلى الدلائل والشواهد في الفصول الماضية نقدّم الأحكام الآتية:

أ ـ إن إيران لم تكن مجتمعًا إقطاعيًا.

ب ـ لم يحصل أي تقدّم يذكر على الصعيد الصناعي والفني والإنتاجي منذ القرن الثالث عشر وحتّى القرن التاسع عشر.

ج ـ لا توجد شواهد تعبّر عن النمو في الدخل العام وإذا ما وجدت فهي لا تستحقّ الذكر.

---

(1) المصدر نفسه، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص35.

(3) المصدر نفسه، ص36.

د- انتقال مصادر الإنتاج من إنتاج المواد الغذائيّة والصناعات التقليديّة إلى سائر الحقول الأخرى.

هـ- إن هذا التغيير في الهيكليّة لم يفض إلى نمو في المردود الناجح على الصعيد الزراعي والتقدّم الفني في الصناعة، إلّا أنّه انتهى إلى مزيد في الواردات الغذائيّة والمكائن والآلات، وإلى تفاقم نسبة التضخم والعجز في ميزان النفقات. ومن المؤكّد أن تزايد حجم التجارة الخارجيّة الإيرانية أدّى إلى تمركز معظم الرساميل التجاريّة واندماجها»[1].

ومن خلال النظر في معطيات النص أعلاه حول الأوضاع الاقتصاديّة لإيران آنذاك ـ كما يصوّرها كاتوزيان ـ يمكننا القول إنّ الفقر العام كان ضاربًا أطنابه في البلاد إلّا أن الاختلاف والتفاوت الطبقي الذي ينهض على الملكيّة والثروة لم يصل مستوى بحيث يكون بإمكانه إيجاد حراك اجتماعي؛ وعلى الأقل لا يمكن ملاحظة ذلك.

ومع أنّ التجار كانوا يستحوذون على القسم الأكبر من الثروة، فإنّنا لا نجد في التاريخ حركة اجتماعية مناهضة للتجار؛ بل إنّنا نشاهد العكس تمامًا؛ بمعنى أنه على امتداد الفترة الزمنيّة منذ القرن التاسع عشر والقرن العشرين نلاحظ أنّ معظم التجّار كانوا ملتحمين مع الجماهير في الحركات الوطنيّة كلّها، لقد كانوا دائمًا معا جنبًا إلى جنب.

إنّ هذه الحقائق ـوكما أسلفنا الإشارةـ تفند كلّ أشكال التحليل الذي يتّجه إلى تفسير ظهور الحركة البابيّة وتعليلها وفقًا لاعتبارات اقتصاديّة فقط؛ بل وتلفت أنظارنا إلى الأبعاد السياسيّة والثقافيّة؟ طبعًا من الممكن جدًّا أن يكون عامل الفقر وسوء الأحوال المعيشيّة ـكما يذهب كاتوزيان إلى ذلكـ سبب حركات التمرّد البابيّة، إلّا أنّ الفقر ليس العامل الوحيد؛ ولكنّه من البديهي أيضًا أن حركات التمرّد وأساسًا الحركة البابيّة لم تنشأ بسبب الاختلاف الطبقي أو الصراع الطبقي الذي ينهض على أساس الثروة.

---

(1) المصدر نفسه، ص82ـ83.

إن اتّباع الشيخ أحمد الأحسائي والإيمان به جاء بعد الحروب الإيرانية الروسيّة التي زجّت مؤسّسة الحكم بكلّ قواها وكذلك المؤسّسة الدينيّة الأصوليّة بكلّ ثقلها في هذه الحرب، التي أسفرت عن هزيمة كانت قاسية جدًّا على الشعب الإيراني.

إن غياب الاهتمام بحقائق الحرب وانعدام الانسجام بين مؤسّسة الحكم والمؤسّسة الدينيّة أفضى إلى الهزيمة المريرة والشعور باليأس؛ ما دفع الكثيرين إلى الاتّجاه صوب أمل المستضعفين في العالم يعني الإمام صاحب الزمان (ع) وانخداعهم بما طرح من جانب الشيخ حول فكرة الركن الرابع. وأعقب ظهور الفرقة الشيخيّة وظهور نجم السيّد كاظم الرشتي بوصفه القائد الثاني لهذه الفرقة يعني ميرزا أو السيّد علي محمّد الباب.

وقد شهد عهد محمّد شاه انفصال مؤسّسة الحكم عن الأمّة وعلماء الدين وتفاقم الظلم الحكومي للأمّة الذي وصل إلى مستويات لا تطاق. وفي هذه الظروف بدأت الانتقادات الحادّة تصدر عن شخصيّات دينيّة تدّعي بابية الإمام صاحب الزمان (ع) الذي تؤكّد العقائد الشيعيّة ظهوره ذات يوم ليملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما ملئت ظلمًا وجورًا.

وهنا من الطبيعي وبسبب مشاعر اليأس والتململ من الظلم، وما بذرته أفكار الشيخيّة عن وجود الركن الرابع الذي يعد أقرب الناس إلى الإمام المهدي، من الطبيعي أن ينجذب أتباع الشيخيّة ومعهم الكثير من الناس إلى دعوة ميرزا علي محمّد وادّعائه بابيّة الإمام المنتظر.

ومن الواضح أنّ خلفيّة الاقتدار الذي حصل عليه ميرزا علي محمّد الباب .كما هو الحال لدى الشيخ أحمد الأحسائي هي خلفيّة دينيّة، تنهض أساسًا على مشروعيّة اقتدار علماء الدين يعني الاستناد إلى إمامة الإمام صاحب الزمان (ع) والنيابة العامة له.

وإذا ما أردنا التفصيل أكثر في موضوع الخلفيّة الاجتماعية التي ساعدت على نشوء الفرقة الشيخيّة وانتشارها في الوسط الاجتماعي؛ فانّه يمكن

القول إنّ الهزيمة القاسية في الحرب الإيرانية الروسيّة خلفت وراءها حالة من الانسحاق النفسي والفقر المدقع والبؤس والجوع والمرض.

ومع هذا الوضع المأساوي كلّه، فقد استمرّ البلاط القاجاري في حياة البذخ وضاعف نفقاته التي كان يؤمنها من خلال الفساد المالي، فاتّسعت ظاهرة الرشوة وتضاعفت الضرائب التي أرهقت كاهل الشعب.

إن الظلم الحكومي وبخاصّة فشل جهود علماء الدين من الطراز الأوّل في الحرب بعد إعلانهم حكم الجهاد، مهّد الأرضيّة إلى بروز حالة من الانكفاء على الذات واعتزال الشؤون الاجتماعية بين مختلف شرائح المجتمع الإيراني، أضف إلى هذا شعور بعض الساسة بالهزيمة واعتزالهم شؤون الحكم.

ويعود بعض أسباب ذلك إلى فساد البلاط الذي مهّد بدوره إلى تزايد النفوذ الأجنبي وتفاقم قدراته داخل البلاط القاجاري. هذه الأوضاع المأساويّة كلها دفعت بعضًا نحو الأفكار الجامحة.

من هنا، ومع تلك المواجهة التي قادها علماء الدين الأصوليّين ضد الاتّجاه الصوفي والاتّجاه الأخباري وما أحرزه هؤلاء العلماء من تقدّم علمي قارب أكثر بين الدين والحياة الدينيّة وبين الحقائق الاجتماعية والعمليّة، إلّا أن هذا التضاد بدوره قد مهّد أكثر لظهور أفكار جديدة تنطوي على حالة من الهروب من الدنيا أو حالة من الزهد السلبي.

وفي ما يخصّ الأرضيّة التي ساعدت على اكتساب الباب وجاهة بين الناس، فإنّه يمكن الحديث ـ ومضافًا إلى توفّر أرضيّة المواجهة بين الحكومة والأمّة، الأولى بقيادة الشاه والثانية بقيادة علماء الدين ـ عن عقائد الشاه أيضًا ففي هذه الفترة الزمنيّة كان محمّد شاه واقعًا تمامًا تحت تأثير الحاج ميرزا آقاسي أستاذه ثمّ الصدر الأعظم في ما بعد.

ويذهب ألگار إلى أن إخلاص محمّد شاه وانقياده دون أي قيد أو شرط للصدر الأعظم حاجي ميرزا آقاسي لم يترك مجالًا للإصغاء إلى أيّ مرجع ديني[1].

ولد حاجي ميرزا آقاسي في إيـروان[2]. وفي شبابه اصطحبه أبوه في سفره إلى العراق لزيارة العتبات المقدّسة، وهناك تتلمذ على يد عبد الصمد الهمداني الصوفي المعروف الذي لقي مصرعه إثر هجوم الوهابيّين على كربلاء. بعدها عاد آقاسي إلى إيروان واشتغل مدّة كاتبًا لدى الأسقف الأكبر الأرمني في إيروان وبعد حيرة وضياع أمضى معظمها في زي درويش حطّ رحله في بلاط عبّاس ميرزا في مدينة تبريز ليستقرّ هناك تحت عنوان معلّم وصديق لمحمّد ميرزا[3]، وقد تمكّن هذا الرجل من خلال تنبؤاته وتخريفاته وتخرصاته من التأثير في شخصيّة الشاه وبالتالي إعجاب الأخير به إلى حدّ الهيام، فعلى سبيل المثال أشيع أنّ آقاسي ومن أجل سلامة الشاه خفض من درجة حرارة فصل الصيف[4].

وبالنظر إلى هذه العلامات والإشـارات والتخرصات في موضوع كرامات آقاسي وغيره من الصوفيّين وأيضًا ابتعاد محمّد شاه عن علماء الدين الأصوليّين فكّر ميرزا علي محمّد الباب في الاتّصال بمحمّد شاه متّخذًا من اشتباكه مع علماء شيراز وسيلة للتأثير عليه؛ ولذا، وجّه رسالة إلى البلاط ضمَّنها قصته مع علماء شيراز ومناظراتهم إيّاه.

وتأتي قصّة اشتباكه مع علماء شيراز بعد ادّعائه نيابة الإمام صاحب الزمان وقد هزم في تلك المناظرة وأحرجه العلماء ما اضطره إلى التوبة،

---

(1) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص155.

(2) تدعى يرفان حاليًّا، عاصمة أرمينيا. (المترجم).

(3) حامد حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص152.

(4) محمد تقي سپهر، ناسخ التواريخ، ص336.

وتلا ذلك محاولة أخرى بعد زجّه في سجن قلعة ماكو؛ حيث بعث برسالة إلى حاجي ميرزا آقاسي[1]، الصدر الأعظم.

وفي قراءة متعمقه لعلاقة السلطة مع الفرقة البابيّة يتوجب القول على نحوٍ عام وعلى ما يبدو: إنّ انفصال الحكومة أو الجهاز السياسي في عهد محمّد شَاه عن المتشرّعين (علماء الدين الأصوليّين) واتّجاه البلاط إلى الأفكار الخرافيّة والتصوفية كان من جملة العوامل التي مهدت الأرضية المناسبة لإعلان ميرزا علي محمّد الباب عقيدته وذلك بعد مواجهته الطرد من جانب علماء الدين الأصوليّين، كما كان لدعم ومساندة حاكم أصفهان له تأثيرٌ كبيرٌ في صعود نجمه.

بعبارة أخرى: استغلّ ميرزا علي محمّد الباب الزي الديني أو المظهر الروحاني وطرح نفسه على أنّه نائب الإمام صاحب الزمان (ع) وتمكّن من خلال ذلك من اجتذاب عدد من الناس الذين التفّوا حوله. وبعد إعلان المؤسّسة الدينيّة براءتها منه حاول التشبّث بالاقتدار الحكومي، يعني أنّه استغلّ الإسناد الروحاني ليخطو الخطوة الأولى في النفوذ إلى الحلبة وبعد اعتقاله حاول الاستفادة من الإسناد الحكومي في مواجهة المؤسّسة الدينيّة الأصوليّة.

وفي مطلع عهد ناصر الدين شاه شهدت البابيّة رواجًا وانتشارًا في بعض المناطق من خلال نشاط الناشرين والأتباع الذين استثمروا فتور العلاقات بين مؤسّسة الحكم والمؤسّسة الدينيّة الذي وصل إلى حالة من الانفصال؛ وخلال هذه الفترة الزمنيّة قادت البابيّة حركات التمرّد التي جرّت إليها عداء الحكومة والأمّة معًا؛ الأمر الذي أفضى إلى أن تتّخذ المؤسّسة الحكوميّة والمؤسّسة الدينيّة موقفًا معاديًا لهذه الحركة.

وعلى الرغم من عدم وجود أيّ مؤشّرات حول توجّه صوفي لناصر

---

(1) المصدر نفسه، ص197.

الدين شاه كما كان لسلفه محمّد شاه، إلّا أنّ المسافة والهوّة ما بين العلماء والشعب وبين الحكومة كانت في تزايد مستمر؛ بحيث نشهد في هذه الفترة اندلاع حركة التنباكو وتنامي الإرهاصات التي أفضت إلى ثورة المشروطة ضدّ الاستبداد الحكومي.

وقد كان الانفصال بين الحكومة والأمّة واتّساع الهوة بين الطرفين عاملًا أساسيًّا من عوامل توجّه بعضٍ نحو حمل السلاح في مواجهة الحكم القاجاري والسير وراء ميرزا علي محمّد في دعواه النيابة عن الإمام المهدي صاحب الزمان؛ بحيث نجد أن معظم المشاركين في حركات التمرّد البابيّة -سيأتي الحديث عنهم في الفصل الثاني- ينحدرون من القرى والأرياف وطلّاب الشيخيّة؛ إذ تبلغ نسبتهم زهاء 80٪ يعني أن هؤلاء إمّا لم يكن لديهم أدنى اطّلاع على المناظرة التي جرت بين علماء الدين وميرزا علي محمّد الباب ومن ثمّ طرده، وإمّا أنّهم لم يدركوا أو يتفهموا حقيقة ما جرى؛ كما يجب ألا نهمل أيضًا مستويات الاتّصال والارتباط المجتمعي كمًّا وكيفًا وتدنّي المستوى التعليمي للشعب. إذ من السهولة بمكان في تلك الفترة الزمنيّة إبقاء أهالي قرية أو منطقة ريفيّة في حالة من الجهل بما يجري في المدن أو بمعزل عن التحوّلات السياسيّة في العاصمة.

وتعكس ردود الفعل التي أعقبت حركات التمرّد بوضوح جهل المشاركين في حوادث الشغب بدعوى الباب الحقيقيّة وتجاوزه بابيّة الإمام صاحب الزمان إلى دعوى أكثر خطورة.

وبعد إعدام ميرزا علي محمّد الباب من قبل الحكومة إثر فتوى العلماء بمروقه وارتداده تمّ إبعاد نشطاء الحركة البابيّة إلى خارج البلاد، وذلك أنّهم كانوا مرفوضين من قبل الحكومة والأمّة على حدّ سواء. نمت الفرقة الأزليّة والبهائيّة خارج إيران. وهكذا دخلت الحركة البابيّة مرحلة جديدة اتسمت بطابع الاتّكاء على الدول الاستعماريّة واستمداد دعمها في الصراع ضدّ المؤسّسة الدينيّة ومدرسة التشيّع وكذلك ضدّ الحكومة الإيرانية.

وبسبب نموّ هذه الحركة خارج البلاد اتّضحت الحالة العدائيّة التي تنطوي عليها هذه الحركة لدين الدولة الرسمي والمذهب الشيعي الذي تدين الأمّة وتتمسّك به.

ويأتي إعدام ثلاثة أشخاص بتهمة الانتماء إلى البابيّة وضلوعهم في عمليّة اغتيال ناصر الدين شاه وبأوامر محمّد ميرزا ولي العهد ليؤشّر على هذا الصراع المحتدم بين البهائيّة وبين الحكومة الإيرانية والمؤسّسة الدينيّة الأصوليّة فقد أُحضِر كلّ من الشيخ أحمد روحي وميرزا آقا خان الكرماني صهرَيْ صبح الأزل وخبير الملك في عام 1314 من ترابزون إلى تبريز حيث وُجِّه الاتّهام إليهم بالانتماء إلى البابيّة والضلوع في عمليّة اغتيال ناصر الدين شاه ومن ثمّ أُعدِموا[1]. ويعتبر ثوار حركة المشروطة (الثورة الدستوريّة) هؤلاء الثلاثة من رموز هذه النهضة وسيأتي الحديث حول هذا الموضوع في الفصل الخامس.

شهد عهد ناصر الدين شاه تغيرات أساسيّة عدّة على الصعيدين الاجتماعي والثقافي، إثر الانفتاح على القارّة الأوروبيّة والتوجّه إلى الغرب والثقافة الغربيّة التي لقيت رواجًا في إيران، وقد نبّهت حركة التنباكو إلى حجم الاقتدار الذي يتمتّع به الشعب؛ الأمر الذي مهّد لإرهاصات ثورة المشروطة.

وقد شهدت هذه الفترة الزمنيّة توحد القيادة الدينيّة في شخصيّة ميرزا محمّد حسن الشيرازي، وكذا ظهور مصلحين اجتماعيين من قبيل السيّد جمال الدين الأفغاني، وتضاعف عدد الصحف المعترف بها رسميًّا بجهود من الصدر الأعظم أمير كبير، وبدء طرح العديد من الأفكار الاجتماعية التي تستند إلى الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفيّة الأخرى من جانب المتنوّرين الدينيّين وغير الدينيّين.

---

(1) ناظم الإسلام كرماني، تاريخ بيدارى ايرانيان، ص13ـ15.

وفي هذه الفترة، عرض ملّا هادي السبزواري آثاره الفلسفية، فيما انبرى بعض المتنوّرين من قبيل مالكوم خان إلى محاولات نقل الثقافة الغربيّة إلى إيران في إطار أفكار وتصوّرات دينيّة.

كما نشطت حركات من قبيل الماسونية لتجتذب إلى محافلها بعض المسؤولين الحكوميّين ومتنوري الاستغراب بجهود من يعقوب خان والد مالكوم خان حيث تابع الأخير النشاط الذي ابتدأه والده.

ونظرًا إلى هذا الغليان الثقافي والظروف السياسيّة الخاصّة، فإن فرق البهائيّة المختلفة[1] لم تجد مجالًا يذكر للنمو والتوسّع والانتشار بين النُّخَب في المجتمع، وبسبب نفي معظم قادتها الرئيسيّين وإبعادهم إلى خارج إيران فقد واصلت حياتها الثقافيّة في الشتات سواء في المنفى أم النقاط القصية في الحدود وتحت قيادات متعدّدة.

وقد شهدت هذه الفترة اشتباكات متفرّقة تأتي استمرارًا لحركات التمرّد العنيفة السابقة، وقد كان الشعب طرفًا أساسيًّا في مواجهة البابيّين والبهائيّين.

وعليه، فإنّه في ما يخصّ الأسباب التي دفعت بعضًا إلى الانتماء إلى هذه الفرق، يمكن الإشارة إلى الفقر الاقتصادي والثقافي وموجات اليأس التي اجتاحت الشعب جرّاء هزيمة دولته في الحروب مع روسيا؛ ما دفع كثيرين إلى التوجّه إلى منقذ البشريّة الإمام الحجّة صاحب الزمان (ع). وفي تلك الظروف القاسية ظهرت شخصيّة الأحسائي كأحد أبرز الشخصيّات العلمائيّة التي استقطبت أنظار العموم وأثارت اهتمام البلاط القاجاري.

وقد طرح الشيخ أحمد الأحسائي أفكارًا جديدة في قضيّة الإمام المهدي (ع) اجتذبت العديد من المتحمسين الذين ألّفوا تيارًا فكريًّا، إلاّ أنّهم سرعان ما تشتتوا إثر الإعلان عن تكفيره من قبل بعض علماء الدين الأصوليّين

---

(1) ربما يقصد المؤلّف الانقسامات التي منيت بها البابيّة بعد إعدام الباب ونفي أتباعه إلى خارج البلاد. (المترجم).

الذين تمكّنوا من إقناع بعض مريديه ممّن هم على تواصل معهم بالتخلّي عن الشيخ الأحسائي والانفضاض عنه.

وبعد رحيل الشيخ الأحسائي ظهرت على المسرح شخصيّة ميرزا علي محمّد الشيرازي وأفكاره التحريفيّة ضدّ الحكم القاجاري الظالم، هذه الأفكار التي ظهرت في هالة المهدويّة من خلال إعلان ميرزا علي محمّد بابيته للإمام المهدي (ع)؛ تمكّن من خلالها من اجتذاب الكثيرين من طلّاب الشيخ الأحسائي ومن عامة الناس في القرى والأرياف؛ ولذلك حافظت الحركة البابيّة على زخمها الاجتماعي السياسي بسبب الاعتقاد السائد ببابيّة ميرزا علي محمّد الشيرازي للإمام المهدي (ع) ودعوته للثورة ضدّ الظلم التي تمثّل جوهر الفكرة المهدويّة، ولكن ما حصل بعد مناظرة علماء الشيعة الأصوليّين للباب التي جرت في مدينة شيراز مثّلت تحذيرًا للعديد من أتباعه ممّن كان لهم تواصل مع الأوساط العلميّة الدينيّة.

وعليه، فإن بواعث الانتماء لهذه الحركة والتبعيّة للباب تكمن في الإيمان بقيادة نائب الإمام صاحب العصر (ع) والتي تعود بدورها إلى تبعيّة الناس لعلماء الشيعة الأصيلين.

وإثر الإعلان عن نسخ الشريعة الإسلامية ومن ثمّ إعدام الباب ونفي خلفائه إلى خارج البلاد تراجع الكثيرون وانسحبوا من هذه الحركة.

وينبغي أن نضيف إلى الأسباب أعلاه أنّ الروس في الأثناء دخلوا على هذا الخط بعد تمكّنهم من إرهاب الحكومة الإيرانية بهدف سحق اقتدار الأمّة الإيرانية، هذه الأمّة التي ثأرت لشرفها على الرغم من هزيمتها العسكريّة وأقدمت على قتل ممثّل روسيا في إيران غريبادوف إثر اعتداء الأخير على أعراضهم.

ويمكن القول إنّ سحق اقتدار الأمّة وتدميره وتجزئة وحدة الأراضي الإيرانية كان هدفًا مشتركًا لكلٍّ من بريطانيا وروسيا في تلك الفترة.

وهكذا تبلورت الظروف النفسيّة الداخليّة وأيضًا هيكليّة التقابل بين الأمّة

والحكومة أو خلقت أجواء مساعدة على نجاح المؤامرات الخارجيّة؟ فقد تبلورت الحركة الشيخيّة على الجوّ الروحي القائم آنذاك.

ونظرًا إلى هذه الأرضيّة شجّع الأجانب من خلال دعمهم الميرزا علي محمّد الباب على إعلان بدعته وزعزعة عقائد المجتمع ومن ثمّ تغذية العداء بين الأمّة والحكومة وزيادة الهوّة بين الجانبين، وبُعد الموقف المشترك أو التوافق بين موقفي الحكومة والأمّة في مواجهة الفرقة، وإعدام بعض قادتها ونفي آخرين إلى خارج البلاد، لهذا ضاعف الأجانب من مساندتهم التي اتّخذت صيغًا علنيّة واعتبارها حركة مضادة لحالة الإسلامية في المنطقة وساعدوا في تنظيمها كثيرًا.

بالاستفادة ممّا ورد في هذه المقالة يمكن تلخيص بواعث الانتماء والتوجّه إلى هذه الفرق بما يأتي:

على الرغم ممّا يذهب إليه بعضٌ من أن الخلفيّة الاجتماعية للحركة البهائيّة تكمن في الصراع الطبقي الذي ينهض على اعتبارات اقتصاديّة إلّا أنّه كما يبدو أنّ الطبقات الاجتماعية في تلك الفترة كانت قد تبلورت وفق خلفيّات سياسيّة وأن جذور هذه الحركة تكمن في الغالب داخل أرضيّة سياسيّة وثقافيّة وليست اقتصاديّة.

إن هزيمة الاقتدار الديني والحكومي في الحروب الإيرانية الروسيّة، والفقر العام قد وفّر الأرضيّة المناسبة للانتماء إلىٰ الشيخيّة، كما إنّ ميول محمّد شاه والصدر الأعظم الصوفيّة وتوجّهاتهما وكذا الإرادة الخارجيّة وتحديدًا حكومة روسيا القيصريّة والحكومة البريطانيّة في تدمير أهم ركائز الانسجام الاجتماعي الذي يوحّد المجتمع الإيراني أعني المذهب الشيعي، وأيضًا الانفصال بين الحكومة والأمّة على المسرح السياسي-الاجتماعي وظهور الحركة الشيخيّة وتوجّهات الهروب من الواقع المرير التي انتشرت في الطبقات الدنيا ثقافيًا وسياسيًا من المجتمع تشكّل العوامل الرئيسة وراء تكوّن الأرضيّة التي ساعدت على ظهور حركة البابيّة التي ستعتمد منذ ذلك

الوقت في الغالب على الحماية الأجنبية -روسيا وبريطانيا- خارج البلاد دعمًا وتخطيطًا لتستمر في حياتها في شكل آخر يتمثّل بالحركة البهائيّة بتوجهاتها المتنوّعة.

استنتاج

بيّنا في هذا الفصل بعض أحوال نشطاء البهائيّة من خلال شرح موجز لحياتهم منذ تأسيس فرقة الشيخيّة إلى البهائيّة، يعني من عهد فتح علي شاه وحتّى اندلاع ثورة المشروطة حيث ظهرت هذه الفرقة وتكاملت في هذه الفترة الزمنيّة.

ومن خلال تخطّيها مختلف الفرق الأخرى واصلت هذه الفرقة حياتها في الغالب منذ ذلك التاريخ في إطار فرقة دينيّة-سياسيّة.

ومن خلال دراسة مسار قادة هذه الفرقة وخصائصهم، فإنّنا نحصل على نتائج مثيرة، فالشيخ أحمد الأحسائي بنهجه وإيمانه الشديد بالأئمّة الأطهار ورواياتهم وتوجّهه الأخباري الذي لا يجيز تأويل وتفسير حتّى الروايات أيضًا وتغييره النيابة العامة للإمام صاحب الزمان إلى النيابة الخاصّة التي بابتداعها وإدخالها في الدين الأمر الذي أفضى إلى تكفيره في أواخر عمره؛ ذلك كله مهّد الأجواء لتأسيس فرق أعلنت نسخ الشريعة الإسلامية. وسوف نرى بعد ذلك دخول إسرائيل على الخط وتعاونها مع هذه الفرق المنحرفة لمحو الإسلام من الكرّة الأرضيّة.

وقد سعت هذه الفرق من خلال وضع أصابعها على النقطة المركزيّة في الفكر السياسي للشيعة وهي وجود الإمام صاحب العصر (ع) واختصار نيابة هذا الإمام الهمام في وجود إنسان في محاولة للإمساك بزمام العقيدة الدينيّة للمجتمع.

ومن خلال دراسة شخصيّة الشيخ أحمد الأحسائي، فإنّه لا يمكن تفسير حركته إلّا من خلال تصوّر أنّه كان يعاني من نرجسيّة شديدة؛ إذ كان يعتقد أنّه وصل إلى مستوًى من الرقي الروحي يتيح له الاتّصال بالأئمّة المعصومين

(ع) وتلقي التعاليم الدينيّة عنهم على نحو مباشر؛ الأمر الذي ينظر إليه علماء الشيعة الأصوليّين على أنّه كذب محض؛ ذلك أنه لو كان ثمة شخص كهذا فلن يكون بحاجة إلى ادّعاء كهذا، فهو مطاع من جانب الناس باعتباره نائبًا عامًّا للإمام المهدي -يعني مرجعًا للتقليد-، وهو بهذا الادّعاء سوف لن يصل إلى مرتبة أو مقام أرقى، بحيث لاحظنا أنّه لمّا ذاع صيت الأحسائي في إيران كعالم ورع تقي تلقى دعوة من علماء إيران؛ بل حتّى الشاه نفسه وجّه إليه رسالة مترعة بمفردات الثناء والحمد والإخلاص والتزلّف، وكانت فريدة في رسائل الشاه التي اعتاد فتح علي شاه توجيهها إلى العلماء إبان عهده.

من جهة أنّه لو انفتح الباب لهذا الادّعاء لأمكن استغلاله بسهولة من قبل الكذّابين ولأفضى إلى إيجاد انحراف في الدين الإسلامي بحيث رأينا نتيجة ذلك في ميرزا علي محمّد الباب ومن ثمّ حسين علي النوري وبعده.

وعلى هذا الأساس، فإن الشيخ أحمد الأحسائي كما يبدو لم يكن تمامًا ذلك الشخص الذي يدّعي.

إنّ ميرزا علي محمّد الباب بمزاعمه التي تبدو وكأنّها ناجمة عن مرض عقلي كما كان يذهب إلى ذلك بعض العلماء، الأمر الذي منعهم عن إصدار فتوى ارتداده ومروقه عن الدين -يعني الإفتاء بقتله باعتباره مصابًا بحالة من الجنون لا تجعله مسؤولًا عن أفعاله- ثمّ حسين علي النوري بألاعيبه السياسيّة الخاصّة وسعيه المتواصل في عقلنة تلك المزاعم بهدف إيجاد هوّة بين الشعب الإيراني وقادته الاجتماعيين يعني مراجع التقليد.

إنّ هذه الحركة التي قامت بها هاتان الشخصيّتان، كانت تتلقّى الدعم والمساندة من الحكومة الروسيّة والحكومة البريطانيّة خاصّة في مراحلها الأولى، وبعد أن حقّقت هذه الحركة بعض النجاحات التي لفتت أنظار فرنسا فدخلت الأخيرة على هذا الخط أيضًا وبعد استمرار هذه الحركة

وانسحاب روسيا من هذه اللعبة إثر انتصار الثورة البلشفيّة تابعت بريطانيا مساندتها وتوجيهها لهذه الحركة واستغلالها لتحقيق أهدافها الاستعماريّة.

يأتي القول بارتباط هذه الحركة منذ صعود نجم ميرزا علي محمّد الباب بالدول الاستعماريّة انطلاقًا من لجوئه إلى حاكم أصفهان الجورجي الأصل ودعم ومساندة الأخير للباب بعد طرده من شيراز على خلفيّة دعواه وهزيمته في المناظرة التي جرت بينه وبين العلماء الأصوليّين، فبينما يواجه الطرد من المؤسّسة الدينيّة فإنّه يجد الترحيب الحار والاستقبال الكبير من رمز حكومي حدت بميرزا علي محمّد إلى أن يكون أكثر إصرارًا على مزاعمه التي دخلت مرحلة متقدّمة في ما جرى في مروج «به دشت» الخضراء.

لقد كان لمؤتمر «به دشت» الأثر المصيري الحاسم في منح أفكار ومزاعم الباب صبغة التجديد الديني من خلال الإعلان عن بدع جديدة أفضت إلى الإعلان الخطير عن نسخ الشريعة الإسلامية نهائيًا وانتظار الشريعة الجديدة.

ولقد كان دور ميرزا حسين علي النوري بارزًا جدًّا في توثيق العلاقات بين الحركة البابيّة والسفارة الروسيّة خاصّة في وقائع مؤتمر «به دشت»، ولو أنّنا نظرنا من زاوية المصالح الأجنبية إلى هذا الموضوع لرأينا أن إشعال حركات التمرّد الثلاثيّة في مطلع عهد ناصر الدين شاه كان يهدف إلى إيجاد صدع خطير يهدّد وحدة النسيج الاجتماعي للشعب الإيراني من خلال انقسامه إلى فريقين متناحرين فريق يؤيّد البابيّة وآخر يعارضها ولولا دراية وحسن تدبير الصدر الأعظم حينها أمير كبير ووجوده في المؤسّسة الحكوميّة ويقظة علماء الدين الشيعة ووعيهم وثقة الشعب بهم لكتب النجاح لهذه الخطط التآمريّة.

فقد أدّى طرد خلفاء الباب ونفيهم إلى خارج البلاد وإعدام الباب بأوامر من أمير كبير إلى جانب الإيمان والثقة الكبيرة للشعب الإيراني بعلماء الدين إلى فشل هذه المؤامرة الاستعماريّة التي كانت تهدّد أمن أراضي الدولة الإيرانية واستقرارها ووحدتها.

إن ارتباط وعلاقة ميرزا حسين علي النوري أحد خلفاء الباب والمروج الرئيسي للحركة البابيّة ومؤسّس الحركة البهائيّة في إيران في ما بعد مع السفارة الروسيّة شديدة الوضوح، فقد تمكّن من استكمال أفكار البابيّة من خلال ضخ المزيد من الأفكار الجديدة بهدف تحطيم كيان المؤسّسة الدينيّة الشعبيّة واقتدارها، وقد تمخّض عن تحرّكاته تأسيس الحركة أو الفرقة البهائيّة خارج إيران والتي شهدت اضطرادًا في نموّها بحيث سنرى أنّ البهائيّين سوف يتّخذون من عكا مركزًا لهم والبدء بنشرها عالميًّا ومن ثمّ تحوّلها إلى أداة بأيدي الأجانب والمستعمرين لتحطيم الإسلام في كلّ أنحاء الدنيا.

ثمّ آل الأمر إلى أن تستخدمها إسرائيل وسيلة لإيجاد الفرقة والاختلاف والتمزّق بين المسلمين وتدمير وحدتهم وتضامنهم؛ لهذا لم تتردد إسرائيل في دعم البهائيّين على مدى عقود من الزمن وما تزال حتّى الآن مستمرّة في تقديم الدعم والمساندة للبهائيّين على أكثر من صعيد.

ومن خلال رصد التحوّلات والتغيرات التدريجيّة لنشطاء البهائيّة سنرى أنّ القيادة الدينيّة سوف تستحيل في نهاية المطاف إلى حالة من القيادة الحزبيّة، وقد بدأت هذه التحوّلات منذ انفصال الفرقة الشيخيّة عن المؤسّسة الشيعيّة الأصوليّة ولجوئها إلى الاقتدار الحكومي المتمثّل بالحكومة القاجاريّة، ثمّ أفضت معارضة الباب للحكومة والمؤسّسة الدينيّة (علماء الدين الأصوليّين) إلى انفصال البابيّين عن المؤسّستين معًا (الحكومة وعلماء الدين) ومع طرد خلفاء الباب ونفيهم من إيران، اختار قادة هذه الفرقة عالميّة الوطن وسقطوا إثر ذلك في أحضان الحكومات الأجنبية والاستعماريّة تحديدًا، واستحالوا إلى أدوات في خدمة المشاريع الاستعماريّة. ومع أن تعاليم البهائيّة تحظر النشاط السياسي على أتباعها إلّا أن طريقة تعامل نشطاء هذه الحركة مع الاقتدارات الموجودة في كلّ عصر تكشف عن استفادتها الكبيرة من الإمكانات السياسيّة القائمة آنذاك، فقد كانت الحركة الشيخيّة تسعى إلى أن تتماهى مع المسار الحكومي، فيما

استغلّت البابيّة حالة التناقض بين الحكومة والأمّة أو حالة الانفصال على الأقل وسعت إلى تعبئة شرائح الشعب للثورة ضدّ الحكم القاجاري من أجل كسب التأييد الشعبي، وحيث تمكّنت على هذا الصعيد من قيادة حركات تمرّد مسلّحة.

وقد حاول بهاء الله من خلال اتّصالاته الواسعة بالسياسيّين الروس والعثمانيّين الحصول على الدعم لتعزيز اقتداره الديني المتمثّل بالحركة البهائيّة ذات الطابع الديني وقد بذل ميرزا حسين علي النوري جهوده بهدف عولمة البهائيّة من خلال إقامة علاقات طيّبة ووثيقة مع الدول الأجنبية من قبيل روسيا وبريطانيا وفرنسا والدولة العثمانيّة.

وسوف نلاحظ في الفصول القادمة أنّ عبّاس أفندي استكمل ما بدأه والده من التحاقه بالدول الأجنبية وإعطاء صبغة عالميّة للبهائيّة.

وقد وصلت خدماته لبريطانيا على سبيل المثال حدًّا دفع الأخيرة إلى منحه لقب: «سير»، ثمّ يأتي شوقي أفندي رباني ليجعل من البهائيّة حزبًا عالميًّا ليعلن رسميًّا عن عالمية الوطن.

وخلال هذا المسار العام سنلاحظ الانشقاقات وحالات كثيرة من التشعّب لتفترق هذه الحركة إلى عدد آخر من الفرق وكما تمّ توصيفها في الفصول الماضية بأنّها تشبه قنبلة عنقوديّة ثقافيّة من خلال إيجادها مجاميع جديدة في كلّ منطقة تحلّ فيها من إيران، غير أنّ هذا المسار لم يتمكّن من تحطيم الثقافة الشيعيّة المتجذّرة في العمق الاجتماعي، إلّا أن هذه الحركة تمكّنت ـ على أيّ حال ـ من سلخ شخصيّات عدّة عن صرح الكيان والاقتدار الديني الحاكم في البلاد، وكانت تمثّل ركائز الهويّة الثقافيّة في هذه المنطقة من العالم.

الفائدة الثالثة

البهائيّة من الانطلاق إلى العصر الحاضر

مقدمة الفائدة

تطرقنا في الفائدة السابقة إلى بيان العناصر المكوّنة للحركة البهائيّة وفي هذه الفائدة الثالثة نتطرّق إلى بحث العلاقة بين هذه العناصر وكيفيّة بناء الحركة في مسار الوقائع في عهد الحكم القاجاري.

نبحث في الفصل الرابع الذي هو الفصل الأوّل من هذه الفائدة طريقة التعامل بين هذه العناصر المكوّنة للحركة البهائيّة في عصر القاجار.

حيث سنشير في هذا الفصل إلى التغيرات التي طرأت على مسير نشطاء هذه الحركة خلال أدوارها ومراحلها المختلفة وكيف أثر في مسارها ومصيرها. وفي الفصل الثاني من هذه الفائدة يعني الفصل الخامس سنبحث حصيلة هذه الحركة في عهد المشروطة وطبيعة علاقتها بهذه النهضة الوطنيّة.

وسوف نشاهد خلال هذه الفترة كيف تحصد القوى الاستعماريّة وخاصّة بريطانيا ما كانت قد بذرته في الفترة السابقة. وسنتطرّق في الفصل الثالث من هذه الفائدة إلى بحث أوضاع البهائيّة في العصر البهلوي؛ حيث استمرّت بريطانيا في فرض هيمنتها على الحكم في إيران، ومن خلال هذه الهيمنة كانت تتحكّم بمقدّرات الشعب الإيراني وتستغل العناصر المنتجة في الحاضنة البهائيّة. كانت بريطانيا تنفّذ أجندتها الخاصّة في الدولة الإيرانية. وخلال هذه الأدوار كلّها كانت الحركة البهائيّة حربة الاستعمار التي تحاول

تحطيم اقتدار المؤسّسة الدينيّة ومدرسة التشيّع، أو زرع تيار يواكب ويتناغم مع أهدافها، أو حكومة عميلة مرتبطة بها.

أمّا في الفصل السابع وهو آخر فصول هذه الدراسة، فسوف نتطرّق فيه إلى بحث أوضاع البهائيّة في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية، حيث تهشّم أو اضمحلّ وتلاشى كلّ ما حصلت عليه البهائيّة وكلّ ما صنعته، إثر انتصار الثورة الإسلامية وانبعاث اقتدار المؤسّسة الدينيّة ومدرسة التشيّع وظهور مرجع التقليد في إطار رسمي قانوني محسوب وجلوسه على كرسي الاقتدار الحكومي والشعبي. ومن الطبيعي في ظروف كهذه أن يضيق الخناق بشدّة على أولئك الذين بدأوا حركتهم ضدّ الاقتدار الديني المتمثّل في علماء الدين الأصوليّين، وسوف نبحث تفاصيل هذه الموضوع في هذا الفصل.

وبشكل عام، سنخصص هذه الفائدة لبحث كيفيّة تبلور البهائيّة في هذا العصر ودراستها، يعني كيفيّة استثمار الدول الاستعماريّة وخاصّة بريطانيا واستغلالها إياها في تكريس مصالحها في الدولة الإيرانية ومن ثمّ انتقاض غزلها في النهاية إثر انتصار الثورة الإسلامية.

لقد اختصّت الفائدة الثانية من هذه الدراسة بتوضيح العلل والعوامل الرئيسة المؤثّرة في هذه الحركة. أمّا هذه الفائدة الثالثة فتختصّ بتوضيح كيفيّة مسار الحركة وحصيلتها على مسرح الحوادث التاريخيّة في إيران.

الفصل الرابع

البهائيّة في عصر القاجار

المقدّمة

نستعرض في هذا الفصل مسار الوقائع التي أفضت إلى ظهور البهائيّة في إيران ونموّها إلى ما قبل ثورة المشروطة. بعبارة أخرى: دراسة حصيلة نشطاء هذه الحركة ومسيرتهم منذ نشوئها إلى ثورة المشروطة. وكنّا قد أشرنا لدى بحثنا النظريّات إلى أنّ نشطاء كلّ حركة هم من يحدّد وجودها من خلال سلوكهم وسيرتهم؛ فهم في الحقيقة من يصنع الحركات.

وكما ذكرنا سابقًا، بدأت هذه الحركة انطلاقتها منذ تأسيس المدرسة الشيخيّة على يد الشيخ أحمد الأحسائي، ومن ثمّ أعلن ميرزا علي محمّد النوري أنّه الركن الرابع، ثمّ في مرحلة لاحقة ادّعى بابيّة الإمام صاحب الزمان (ع)، ومن ثمّ أعلن أنّه القائم المنتظر، وفي النهاية ادّعى النبوّة.

وأعقب موت الباب بِدْء بهاء الله حركته بادّعائه بأنّه «مَن يظهره الله» وانتهى به الأمر إلى أن يصبح مشرِّعًا.

لقد بدأت الوقائع بنفي النيابة العامّة عن مراجع التقليد ثمّ الانفصال عن المؤسّسة الدينيّة والانتهاء إلى ابتداع دين جديد ومن الناحية التاريخيّة بدأت هذه الحركة بعد الحروب الإيرانية الروسيّة واستمرّت في حركتها حيث سنستعرض هذه الوقائع في هذا الفصل.

لم تقتصر نتائج الحروب الإيرانية الروسيّة على اقتطاع الروس مساحات شاسعة من الأراضي الإيرانية العامرة وسلخها عن إيران إلى الأبد؛ بل تجاوز ذلك إلى هزيمة نفسيّة وانهيار معنويّات الساسة الإيرانيين وعامة الشعب الإيراني، وقد انعكس هذا الانهيار لدى الساسة بارتمائهم في أحضان الدول الأجنبية، بينما اتّجهت شرائح من المجتمع الإيراني نحو الأفكار المتطرّفة.

كما إنّ صدور فتاوى الجهاد في الحرب ضدّ روسيا وما انتهت إليه الحروب من هزيمة قاسية جعلت بعضًا يشكّكون في جدوى الدين وعمليّته بشكله الموجود آنذاك، في ما راح بعضٌ يفكّر بحالة تجديديّة أو طرحه جانبًا.

وهؤلاء الذين نبذوا الدين نهائيًا لجأوا إلى المدارس والمذاهب الدنيويّة الوضعيّة فظهرت إثر ذلك حالة من التنوير المريض سوف نتطرّق إلى الحديث عنها في الفصول القادمة؛ في حين توجّه بعضٌ إلى انحرافات واستغرقوا في حالة من الغلو الديني الذي يحظى بالقبول عند عدد من الشرائح الاجتماعية.

وثمّة شواهد تاريخيّة وشهادات تفيد أنّه عندما كان السيّد محمّد النجفي ـ وهو أحد كبار مراجع التقليد في عهد فتح علي شاه ـ يتوضّأ من حوض مياه هرع الناس إلى الاغتراف من مياه الحوض تبرّكًا بها ولم تبق فيه قطرة[1] وكذلك ينقل ألگار عن فيولك قوله: «الناس كانوا يجمعون التراب من أثر سنابك بغلته»[2].

إنّ هذه الحالة من الإعجاب والإجلال العجيب للعلماء باعتبارهم نوّابًا عامّين لإمام العصر (ع) يمكن لها أن تسهم في تمهيد الأرضيّة المناسبة والمناخ المساعد لاجتذاب العوام باتّجاه الأفكار الدينيّة التي تتسم بالمبالغة

(1) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص127، نقلا عن: محمد علي الكشميري، نجوم السماء، ص364.

(2) المصدر نفسه، ص128.

والغلو، وكما لاحظنا في ما ورد في تعاليم الشيخ أحمد الأحسائي والسيّد كاظم الرشتي أنّهما كانا يناديان بأفكار ويقومان بأعمال من شأنها التمهيد لانطلاق الخيال مجنحًا إلى عالمٍ مفعم بالمبالغة والغلو العقدي.

وتشير التركيبة الاجتماعية للأتباع إلى أنّ الذين كانوا على اتّصال وتواصل مع التعاليم الدينيّة المستقاة من علماء الأصول حيث يؤدّي العقل دورًا بارزًا في التحليل والاستنتاج العلمي سرعان ما انسحبوا من تأييد تلك الأفكار ونفضوا أيديهم عن رادتها وقادتها، فيما تورّط القرويون والقادمون من الأرياف والفلاحون وبعض الحرفيّين وبعض الطلبة الدينيّين من ذوي المسلك الأخباري.

ويجب أن نشير هنا -بطبيعة الحال- إلى أنّ الاستقبال الكبير الذي حظي به الشيخ أحمد الأحسائي من فتح علي شاه الذي وجّه رسالة غاية في التبجيل إلى الأحسائي، عزّز كثيرًا من مكانة الشيخ وزاد من تأثيره عند عامة الشعب، وفتح الطريق إلى نفوذ أفكاره الجديدة في خصوص عقيدته في الأئمّة الأطهار (ع) تحديدًا، على الرغم من أنّ الشاه فتح علي لم يكن على علاقة سيّئة مع قادة الأقليّات الدينيّة والمذهبيّة الأخرى.

يقول ألگار: «في الوقت الذي كان فيه فتح علي شاه على عداء سافر مع الصوفيّة متضامنًا مع علماء الدين، إلّا أن موقفه خلال الجدل المحتدم بين الأخباريّين والأصوليّين كان ازدواجيًّا»[1].

ومع ذلك فهو يخلص إلى هذه النتيجة قائلًا:

«والحقيقة أن فتح علي شاه لم يسع إلى مساندة الاتّجاه الأخباري،

---

(1) المصدر نفسه، ص90.

وفي هذا ما يدلّ على أنّه في الواقع لم يكن يفكّر في الحدّ من تنامي نفوذ المجتهدين الأصوليّين»[1].

تشير بعض مدوّنات البابيّين والبهائيّين إلى قيام ميرزا علي محمّد الباب برحلة إلى الحجاز لحجّ بيت الله الحرام في عام 1260، حيث أعلن دعواه هناك أنّه مصداق البشارات ذات الصلة بالقائم الموعود الذي وردت فيه الأحاديث الشريفة؛ بل وأبلغ شريف مكّة آنذاك بدعواه ضمن رسالة وجّهها إليه، غير أنّه لم ترد في المصادر التاريخيّة لدى المسلمين أيّ إشارة من هذا القبيل.

ومن المؤكّد أساسًا أن إعلان دعوى المهدويّة في موسم الحج الأكبر لا بد من أن يترك أصداء كبرى ولا يمكن أن يمرّ الحادث بسلام[2].

وحتّى لو صدّقنا دعوى قيامه برحلة الحج هذه فإنّه من المؤكّد أنه لم يعلن عن مهدويّته وقائميّته آنذاك، وتؤيّد كتب التاريخ وحتّى مدوّنات البابيّة في هذا المضمار ما نذهب إليه، فعلى سبيل المثال نذكر هذا النص: «لما عزم السيّد الباب على السفر للحج أوعز إلى «حروف الحي» المنتشرين في مختلف النقاط والأنحاء -من دون الإفصاح عن الاسم والعنوان- بالإعلان عن ظهور باب الموعود بالبرهان المتين الظاهريّة»[3].

ومن خلال هذه الوثيقة ندرك أنّ الباب في بدء سفره إلى الحجاز كان يؤكّد على بابيّته للإمام صاحب العصر لا على مهدويّته وكونه الإمام الموعود، وقد جاء في هذا الكتاب أنّه لمّا التقى السيّد الباب في المسجد الحرام بميرزا محيط الكرماني الشيخي الذي كان منافسًا له، طَرح نفسه على أنّه باب معرفة

---

(1) المصدر نفسه، ص94.

(2) أعلن شخصان المهدويّة في مكّة ولقيا مصرعهما فورًا: أحدهما عبد الله العجمي في سنة 1081 والآخر مهدي البنگالي في سنة 1023. (عماد زاده، المنتقم الحقيقي).

(3) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص82.

الله وهو الركن الرابع[1]، وكذلك لو أنعمنا النظر في رسالته الموسومة: «رسالة بين الحرمين» التي يقال إنّه ألّفها في الطريق بين مكّة والمدينة في جواب مشكلات ميرزا محيط الكرماني، فإنّنا سوف لن نرى في طول هذه الرسالة أنّه لا يؤمن إلّا بمقام العبوديّة للحجّة الحي وإمام العصر، وقد وردت في كتب البهائيين[2] نصوص من هذه الرسالة فقد جاء في كتاب «آيين باب» لمؤلّفه علي محمّد فرهوش بابي جانب من مطلع هذه الرسالة[3]: «إن هذا كتاب منزل من جانب حضرة بقيّة الله الإمام القائم بالحق... والحق أنّني عبد من عبيد بقيّة الله... وأشهد بولاية الأئمّة بعد رسول الله... وأشهد أنّ أسماءهم في كتاب الله علي والحسن و... محمّد وعلي والحسن ومحمّد... يا قوم اسمعوا أمر بقيّة الله من عبده...»[4]. وتؤكّد هذه الرسالة عقيدة الباب آنذاك وإيمانه بالإمام اسمًا ولقبًا وحياةً المطابقة للاعتقاد الشيعي السائد، ويعبّر عن نفسه بأنّه عبد للإمام الموعود وغلامه.

إن هذه الشواهد تؤكّد بقوّة أنّ الباب حتّى وعلى افتراض سفره إلى مكّة فإنّه لم يدّع المهدويّة.

في عام 1261 عاد الباب من الحجاز إلى بوشهر، وفي هذه المدينة كتب إلى أحد مريديه وهو ملّا محمّد صادق الخراساني طالبًا أن يورد هذه الجملة ضمن أذان صلاة الجمعة وهي: «أشهد أنّ عليًا قبل نبيل باب بقيّة الله»، يعني الشهادة بأنّ علي محمّد باب بقيّة الله!

أمّا مفردة «نبيل» فهي بحساب أعداد الحروف تعني محمّد. أمّا

(1) المصدر نفسه، ص120.

(2) كنموذج: عبد الحميد إشراق خاوري، محاضرات، ص670 و730.

(3) النصّ العربي الأصلي غير متوفّر فاضطررت إلى ترجمة الترجمة الفارسيّة وحرصت على أن تكون قريبة جدًا من النص الأصلي العربي. (المترجم).

(4) فرهوش بابي، آيين باب، ص14-15.

كلمة «قبل» فقد ألصقت أو أضيفت للتطويل وإضفاء حالة من الإبهام والغموض.

وعليه، فإن هذه العبارة تكشف عن دعوى ميرزا علي محمّد أنه باب لبقيّة الله أو للإمام صاحب الزمان. وقد أحدث هذا الإعلان في الأذان الذي يعد شعارًا دعائيًا وبدعة في الدين ضجّة في مدينة شيراز وطالب أهالي المدينة إنزال العقاب الصارم بالمتسبّب والمسؤول عن ذلك.

لذلك أصدر حاكم شيراز نظام الدولة حسين خان آجودان باشي أمره بإلقاء القبض على ملّا محمّد صادق الذي دافع عن نفسه ونسب القضيّة كلّها إلى ميرزا علي محمّد الباب ملقيًا على عاتق الأخير مسؤوليّة ما وقع؛ وحينئذٍ استُدعِيَ ميرزا علي محمّد من بوشهر إلى شيراز للتحقيق معه في ذلك، وفي قصر الحاكم استُنطِق الباب وحدث سوء تفاهم، فطلب الحاكم صفع الباب وصفع الأخير بشدّة وإثر ذلك تراجع الباب عن جميع معتقداته.

يقول نبيل زرندي عن وقائع المجلس التحقيقي الذي أجري للباب:

«جاءوا بـ«النقطة الأولى» الباب إلى شيراز بكلّ احترام وعقد مجلس بحضور إمام جمعة شيراز وحاكم المدينة، وبدأ التحقيق معه وحدثت في البداية في الكلام بين نظام الدولة والسيّد الباب، بحيث أمر نظام الدولة بصفعه صفعة شديدة، ولكن إمام الجمعة نهض ليصلح بينهما.

وبعد أن لاطف علي محمّد سأله عن ادّعائه: فتفضل حضرة الباب قائلًا: أنا لست وكيلًا للقائم الموعود ولا الواسطة بين الإمام الغائب وبين الناس، فقال إمام الجمعة: هذا كاف»[1].

وقد تقرّر أن يكرر ميرزا علي محمّد الباب ومن أجل امتصاص الاحتقان الجماهيري العام اعترافاته وإقراره وبراءته ممّا نسب إليه.

---

(1) محمّد زرندي، **تاريخ نبيل**، ص137 ـ 141.

وفي يوم الجمعة ارتقى ميرزا علي محمّد المنبر وأعاد ما ذكر آنفا كما يأتي:

«لعن الله من يعدّني منكرًا لإمامة أميرالمؤمنين وسائر الأئمّة»[1].

يقول عبّاس أفندي في كتاب: «مقاله شخصى سياح» مبررًا ما ورد أعلاه بقوله: «تكلّم فوق المنبر بنوع من الكلام تسبّب بسكوت وسكون الحاضرين وثبوت ورسوخ التابعين، وكذا كان المظنون أنّه ادّعى وساطة الفيض من حضرة صاحب الزمان (ع) ثمّ أصبح معلومًا وواضحًا أن مقصوده بابيّة مدينة أخرى ووساطة فيوضات شخص آخر»[2] ومراده من المدينة الأخرى والده ميرزا النوري الذي ادّعى بعد مدّة أنّه الموعود والظهور بعد ميرزا علي محمّد الباب، طبعًا هذا الكلام مجرّد تخرّصات ذلك أن ما ينم عن هذه العبارة وعلى نحو واضح أنّه تراجع عن كونه الإمام صاحب الزمان ومن خلال النظر إلى الآثار السابقة وحتّى الآثار اللاحقة فإنّه لم ترد أيّ إشارة إلى بابيّة مدينة أخرى.

وقد أعقب حادثة مسجد وكيل في سنة 1261هـ أن ألّف ميرزا علي محمّد بلاغًا تحت عنوان: «بلاغ ألف»، ومما ورد في هذا النص[3]: «وقالوا أنّه ادّعى الولاية وأختيها[4] قاتلهم الله على هذا الافتراء... إنّ بعض الناس نسبوا إليّ كذبًا أنّني ادّعيت البابيّة المنصوصة[5] ونسبوا إليّ رؤية الحجّة[6] لعنة الله عليهم، ليس لإمام زماننا حضرة بقيّة الله بعد النوّاب الأربعة نائب

(1) المصدر نفسه، ص141.

(2) عباس أفندي، **مقاله شخصى سياح**، ص7.

(3) لم نتوفّر على النصّ الأصلي المكتوب بالعربيّة وحاولت جهد الإمكان أن تكون الترجمة قريبة من النص الأصلي العربي. (المترجم).

(4) ومراده النبوّة والرسالة. (أسد الله فاضل مازندراني، **أسرار الآثار**، ص66).

(5) تعني البابيّة المنصوصة أنّ الإمام نصّ على ذلك بتوقيع صادر منه، وهذا خلاف عقيدة الشيعة في أنّ نوّاب الإمام بالنص كانوا أربعة ولا يعترفون لأحد بعدهم بالنيابة الخاصّة المنصوصة.

(6) مراده من الرؤية المشاهدة، وقد صدر عن الإمام الحجّة نفي رؤيته في أيّام الغيبة الكبرى.

وباب منصوص عليه، وإن كلّ من يدّعي الرؤية من دون برهان يجب على الآخرين تكذيبه وقتله واجب. اللهمّ إنّي أشهدك أنّني لم أدّع رؤية حجّتك وبابيّته... وإنّي أشهد أنّ حجّتك اليوم محمّد بن الحسن»[1].

وبعد عودته من مسجد وكيل وضع ميرزا علي محمّد وبأمر من حاكم فارس تحت المراقبة ومنع الناس من لقائه، إلّا أنّه كان يلتقي مريديه ويتّصل بهم سرًّا ويواصل بثّ دعايته ونشاطه[2]. ويعتقد البابيّة والبهائيّة أنّه في هذه الأثناء تعرّف السيّد يحيى الدارابي ـ أحد أبناء السيّد جعفر الكشفي، مؤلّف كتاب «سنا البرق» وهو من علماء الشيخية ـ على ميرزا علي محمّد، ولأنّ الباب نزل عند رغبة السيّد يحيى عندما طلب منه تفسير سورة الكوثر فقد التحق به وانضمّ إلى حركته.

إن دراسة الكتاب الأخير أيضًا لا توصل إلّا إلى هذه النتيجة وهي ادّعاء علي محمّد بابيّة الإمام صاحب الزمان، ذلك أنّ الكتاب يموج بالحديث عن إثبات إمامة صاحب الزمان وحياته وغيبته وطول عمره ونيابة ميرزا علي محمّد وبابيّته غير المنصوصة.

وفي أواسط سنة 1262هـ، اجتاح شيراز مرض معدٍ لعله الكوليرا أدّى إلى اختلال نظم أمور أهلها، وبسبب هجرة الناس وفرارهم وشيوع حالة من الفوضى استغلّ مريدو ميرزا علي محمّد الفرصة ودبّروا قضيّة فراره إلى مدينة أصفهان.

إنّ قضيّة إقامة الباب في أصفهان من القصص المعقّدة التي تضع الباحث أمام أسئلة عدّة، فعندما غادر ميرزا علي محمّد في النصف الثاني من عام 1261 شيراز خائفًا[3]، متوجّهًا إلى أصفهان، بعث برسالة وهو في منتصف

---

(1) أسد الله فاضل مازندراني، **أسرار الآثار**، ج1، ص179ـ182.

(2) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص52ـ53.

(3) حسب تعبيره كما ورد في **الكواكب الدرية**، في رسالة إلى ميرزا آقاسي. (المصدر نفسه، ص104).

الطريق إلى حاكم المدينة ليهيّأ له منزلًا، وكان حاكم أصفهان يومئذٍ منوچهر خان معتمد الدولة، وهو من أصول جورجية، من جورجيا التي كانت تحت نفوذ روسيا القيصريّة، ويعد من العناصر المتنفذة في البلاط القاجاري.

ولدى وصول رسالة الباب إلى حاكم أصفهان منوچهر خان طلب الأخير من إمام جمعة أصفهان ـ سلطان العلماء ـ أن يخلي له منزله لإقامة الباب وأن يرسل أخاه لاستقبال الضيف الوافد خارج بوابة المدينة[1]، ولا أحد يعرف سرّ هذا الاهتمام الكبير والتكريم الذي يتجاوز الحدود المتعارفة، فهل كان هذا من باب التعبير عن إخلاصه للباب وحماسه له كما يقول البهائيّون؟ أم أن السبب في ذلك يعود إلى علاقات صداقة قديمة؟

يرى شوقي أفندي أن معتمد الدولة شخص غير مسلم وله جذور أرمنيّة ولم تكن له علاقة مع الباب[2].

إنّ ظاهر الأمر أنّ هذا الاستقبال هو من باب الاحترام لعالم ديني له آراء جديدة، غير أنّ الاحتمالات القويّة تتجه إلى أن هذا التكريم يعود إلى السياسات السائدة آنذاك، يعني وصول توصية من مسؤول رفيع إلى حاكم أصفهان بشأن الباب، وعلى خلاف ما يذهب إليه البهائيّون والبابيّون فثمّة شكوك في وجود ولاء من جانب منوچهر خان لروسيا القيصريّة، حيث تعود جذوره إلى تلك الأرض في ثقافتها وتوجّهاتها الدينيّة وتقاليدها، وإنّه قد يتعاطف مع سياساتها، ولا يستبعد أن تطلب منه روسيا القيصريّة عبر سفارتها مساندة الباب ودعمه في هذه الظروف.

ومن الملاحظ أنّ الدولة البهيّة[3] قد دعمت وساندت الحركة البهائيّة بقوّة، خاصّة خلال احتدام المواجهة بين هذه الحركة والحكومة

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، تلخيص تاريخ نبيل، ص19.

(2) شوقي أفندي، قرن بديع، ص110.

(3)التعبير الذي يطلقه البهائيّون على روسيا القيصريّة.

الإيرانية. وأغلب الظن أن اختيار أصفهان ملاذًا في تلك الفترة لم يأت من فراغ، وإنّما يعود إلى هذه التوصية المحتملة.

وطبقًا لنقولات البابيّين، فإنّ الباب حلّ في بيت إمام جمعة أصفهان، وطلب منه الأخير ذات ليلة أن يفسّر له سورة العصر[1] التي حظيت برضا المضيف، وأنّه بلغ خبر ذلك إلى معتمد الدولة؛ وقد تشوق الأخير للقاء الباب، وأثناء المجلس الذي حضره بعض علماء الدين طلب حاكم أصفهان من الحضور أن يثبتوا له نبوّة النبي محمّد (ص) فعجزوا!

فانبرى ميرزا علي محمّد الباب إلى تأليف رسالة في هذا الموضوع تحت عنوان «النبوّة الخاصّة» التي أحدثت تأثيرًا عميقًا في شخصيّة منوچهر خان الذي بادر إلى اعتناق الإسلام[2]، والذي اعترف بصراحة وبصوت رفيع أنّه لم يكن مؤمنًا في قرارة قلبه بالإسلام[3].

وإذا ما صدقت هذه القصّة فإنّها تكشف عن نفاق حاكم أصفهان وارتفاع نسبة احتمال عمالته لروسيا القيصريّة؛ ذلك أنّه لا يمكن في تلك الظروف إسناد حكومة ولاية مهمّه إلى شخص غير مسلم. وإذن، فإن هذا الرجل يكون قد خدع البلاط القاجاري وزرعه الروس من خلال نفوذهم في مفاصل الحكم.

ومن خلال دراسة بعض الوثائق التاريخيّة الأخرى من قبيل مذكرات كينياز دالگوركي[4] فإنّه من المحتمل جدًّا تعاطف حاكم أصفهان ذي الجذور الجورجية الأرمنيّة مع دولة روسيا القيصريّة وعمالته لها.

وقد أعقب ذلك تصدّي منوچهر خان لدعم ومساندة الباب على نحو

(1) وقد أورد في هذا التفسير كما يقول البابيّون دعواه في بابيّة الإمام الحجّة (ع).

(2) شوقي أفندي، **قرن بديع**، ج1، ص110.

(3) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص193.

(4) ورد اسمه أكثر من مرّة في هذه الدراسة، وهذا الشخص سكن النجف ودرس في حوزتها، وحصل على درجة الاجتهاد وعرف بـ«آية الله عيسى اللنگراني». (المترجم).

علني وراح يروّج له ويقوم بالدعاية؛ ما أثار سخط الرأي العام في أصفهان الذين شكوا حاكمهم إلى الملك محمّد شاه الذي أمر بإحضاره مخفورًا إلى العاصمة طهران.

وأراد حاكم أصفهان امتصاص الغضب الشعبي فرحّل الباب علنًا تحيط به كوكبة من فرسانه، ولكنّه أوعز سرًّا بإعادته مستورًا تحت جنح الظلام[1]، وقد أفرد الحاكم للباب قصر خورشيد؛ ومن ذلك الوقت راح ميرزا علي محمّد يتقلّب في عيش رغيد داخل القصر، ولكي تستكمل أسباب سعادته ورخائه زوّجه بامرأة بلغت الغاية من الحسن والجمال[2][3]، وفي كلّ ليلة كان يأتيه أشخاص من الأنصار والأغيار[4] فيستمعون إليه ويدعون الناس إلى بابيّته.

إنّ هذا الإصـرار من قبل حاكم أصفهان وتمرّده على أوامـر البلاط القاجاري يثير الشكوك حول طبيعة العلاقة بينه وبين ميرزا علي محمّد الباب ويجعل الباحث أمام سؤال كبير! هل أقدم الحاكم على هذه الخطوة الخطيرة في تمرّده على البلاط بدافع شخصي أم أن ثمة ما يستند إليه في وجود اقتدار قوي يسانده يتمثل في دولة روسيا ذات النفوذ المتعاظم داخل إيران؟!

ولم يتردّد معتمد الدولة في اتباع جميع الوسائل في تشجيع الطموحات وتحريضها وإثارتها في نفسه تجاه الباب. وتعترف المصادر البابيّة بأنّ حاكم أصفهان لم يكتف في تهيئة حياة مخمليّة للميرزا علي محمّد الباب في قصر

---

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص200.

(2) بقيت زوجة الباب الأولى في شيراز، وهذه زوجته الثانية التي يبدو أنّها على جانب كبير من الجمال. وبعد إعدام الباب نزا عليها خليفته وفاز مريدوه بوصالها، بحيث إنّ البهائيّين اليوم يدعونها «أمّ الفواحش». (حسين علي النوري (بهاء الله)، **بديع**، ص379).

(3) محمد علي الفيضي، **حضرت بهاء الله 1309-1233هـ.ق/1892-1817م**، ص104، الهامش 6.

(4) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص75.

منيف لحاكم ثري، تقدّم له لذائذ الطعام ونفيس الثياب وزوجة فاتنة تسقيه كؤوس اللذّة، يزوره أتباعه فيخلب ألبابهم بما عليه من آثار النعم والتكريم، وما يُنفَث في أذنيه من الوعود يقدمها الحاكم بسخاء ويعرض عليه التنازل عن ثروته البالغة أربعين مليون فرنك يضعها تحت تصرّفه[1]، تداعب خياله أحلام وأحلام فقد وعده حاكم أصفهان منوچهر خان بأنّه سيطيح بصدارة ميرزا آقاسي وسيدفع بالشاه محمّد إلى اعتناق مذهبه، وسوف يخطب له أخت الشاه نفسه ويتحمّل نفقات العرس الملكي، وسوف يطيعه ملوك العالم ويتخلّص من علماء الدين بعد أن يقضي عليهم[2].

ويندفع حاكم أصفهان في وعوده للباب بعيدًا بأنّه إذا امتنع الشاه القاجاري عن القبول فإنّه سيجرّد حملة عسكريّة لمحاربة القاجار[3].

ونظرًا إلى هذه المساندة والوعود المعسولة فإنّه من المحتمل جدًّا أنّ روسيا القيصريّة كانت تستغلّ ميرزا علي محمّد الباب لإثارة القلاقل الداخليّة في إيران وتحطيم الكيان والاقتدار الديني؛ فقد اكتشفت روسيا من خلال حروبها مع إيران أنّها تقف أمام أمّة قويّة مؤمنة وأنّها وعلى الرغم من انتصارها عسكريًّا في الحرب إلّا أنّها ما تزال تشعر بالقلق من هذه الأمّة التي تستند في قوّتها إلى الهويّة الشيعيّة التي توحّدها وتدفع بها إلى الجهاد ضدّ الأجانب، ولهذا بدأت تخطّط في منازلة المذهب الشيعي دينيًّا وهل ثمة ما هو أفضل من امتطاء حصان البابيّة ومهاجمة قلاع المؤسّسة الدينيّة من داخلها، سيّما وقد مهّدت الحركة الشيخيّة الظروف الموائمة لهذه الحرب الدينيّة الداخليّة.

وبعد بضعة أشهر توفّي معتمد الدولة ليخلفه على حكومة أصفهان ابن

---

(1) شوقي أفندي، قرن بديع، ج1، ص114.

(2) عبد الحميد إشراق خاوري، تلخيص تاريخ نبيل، ص20 و202؛ شوقي أفندي، قرن بديع، ج1، ص167.

(3) أسد الله فاضل مازندراني، أسرار الآثار، القسم الثالث، ص93.

أخيه نائب الدولة گرگين خان، الذي كشف عن سرّ اختباء الباب في قصر الحاكم السابق، وبعث برسالة إلى الصدر الأعظم في طهران بهذا الخصوص: «إنّ الباب مستور في قصري العام». وأصدر ميرزا آقاسي الصدر الأعظم أمرًا بإرساله مخفورًا إلى طهران، ولكن بعد مشاورات أجراها مع وزرائه رأى من الصلاح إرسال الباب إلى تبريز في إقليم آذربيجان وحبسه في قلعة ماكو بعيدًا عن المدينة، وذلك في أواسط سنة 1263. وقد وصلت أوامر الصدر الأعظم الجديدة إلى القوّة المرافقة للباب وهي في قرية گلين بالقرب من العاصمة طهران، وهكذا اقتيد الباب إلى قلعة ماكو ليحبس هناك أقل من عام، غير أن أتباعه كانوا على اتّصال دائم به وكانوا يدفعون الرشاوى بسخاء من أجل اللقاء به وتسليمه بعض رسائل أنصاره أو حمل رسائل منه إليهم[1].

وفي هذه الفترة أقدم أتباع الباب على تنفيذ أولى حوادث العنف والاغتيال التي خطّط لها كلّ من طاهرة القزويني وميرزا حسين علي النوري والأهم من ذلك كلّه ميرزا صالح الشيرازي المعروف بملّا عبد الله.

وكما أشرنا سابقًا إلى سفر الشيخ أحمد الأحسائي إلى مدينة قزوين ولقائه بملّا محمّد تقي القزويني (الشهيد الثالث)، وما أفضى إليه النقاش بين الرجلين وإصدار الأخير فتوى بتكفير الشيخ الأحسائي التي ألحقت أضرارًا فادحة بسمعته، وتتابع بعد هذا العالم القزويني إصدار العديد من العلماء فتاواهم ضدّ الأحسائي والسيّد كاظم الرشتي. وبعد وفاة الأخير تصدّى الشهيد الثالث للميرزا علي محمّد الباب وحركته.

ولدى وصول قرّة العين وأنصارها إلى قزوين[2] بدأت الدعاية لاجتذاب

---

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص233ـ234 و242؛ أبو الفضل الگلپايگاني، **كشف الغطاء عن حيل الأعداء**، ص111؛ عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص90.

(2) وردت تفاصيل ذلك في ترجمة حياة قرّة العين في الفائدة الثاني في الفصل الخاص بنشطاء البابيّة.

القلوب والأذهان نحو الباب وقرّة العين. ولقد كان ملّا صالح ـ والد قرّة العين- وبسبب عطفه الأبوي، يساند ابنته في توجهاتها وكذلك عمّها ملّا محمّد علي الذي يؤيّدها بقوّة، ومع ذلك طلبا منها ألّا تصطدم مع عمّها الآخر (الشهيد الثالث) ومع ابنه ملّا محمّد إمام الجمعة الذي هو زوجها، وأن تتصالح معهما، إلا أن قرّة العين صرّحت في معرض الجواب أنه بين الخبيث والطيب والكافر والمؤمن ضديّة لا كلام فيها.

ومن هنا استمرّت قرّة العين في تمرّدها على زوجها وعصيانها إيّاه؛ بل وتخلّت حتّى عن أولادها. وقد أثارت تصرّفاتها غضب الشهيد الثالث وابنه (زوجها)، وزادا من معارضتهما للشيخيّة والبابيّة، فقرّرت بدورها التصدّي لهما.

وبحسب نقولات البهائيّين، فإنّ قرّة العين، وقبل وقوع الحادثة، كانت قد أنذرت جميع البابيّين بالخروج من قزوين ومغادرتها باستثناء الشيخ صالح الكرماني وميرزا صالح الشيرازي وملّا إبراهيم المحلاّتي، وأبلغتهم أنّ الفتنة والقلاقل ستقع في المدينة[1]. وبعد أسبوعين من هذا الإنذار ومع إطلالة الفجر وفيما كان ملّا محمّد تقي القزويني مستغرقًا في صلاته في المسجد، تعرّض لهجوم كلٍّ من ميرزا صالح الشيرازي وميرزا هادي الفرهادي والشيخ صالح الكرماني، وملّا إبراهيم الفراهاني وشخص آخر وسدد الجناة ضرباتهم وطعناتهم وقد كان أحدهم يحمل رمحًا والآخرون مسلّحون بالخناجر، وراح ملّا محمّد تقي يتلقّى طعنات الغدر والجريمة برأسه وصدره وبطنه وخاصرته وفرّ القتلة ليتواروا عن الأنظار[2].

ونقل ملّا محمّد تقي إلى منزله وهو متأثّر بجروح بليغة وكانت حالته الصحيّة تنتكس ساعة بعد أخرى، فلمّا أحسّ بدنو الأجل في اليوم الثالث

(1) أبو الفضل الگلپايگاني، **كشف الغطاء عن حيل الأعداء**، ص106ـ107؛ أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص324؛ عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص120.

(2) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص269.

أوصى بألّا يتعرّضوا لأحد؛ ذلك أنّه قد عفا عن قاتليه. ولقد كان موقفه عظيمًا جنّب المدينة مخاطر حرب طائفيّة وفتنة داخليّة.

غير أنّ الحكومة وامتصاصًا لغضب الرأي العام اعتقلت المشاركين في ارتكاب الجريمة وأرسلوا مخفورين إلى طهران وفرضت الرقابة على قرّة العين[1].

وفي هذا الوقت وصل الدور إلى ميرزا حسين علي النوري بهاء الله، وهو أحد ناشري فرقة البابيّة، للتدخّل، فقد سارع لإنقاذ المعتقلين وقدم أموالًا كثيرة للسجّانين من أجل ألا يضيّقوا عليهم؟ كما راح يمهّد لهروبهم، وعندما تمكّن ميرزا صالح من الفرار[2]، وأشارت أصابع الاتّهام إلى ميرزا حسين علي النوري بضلوعه في عمليّة الهروب وأيضًا في جريمة قزوين، فاعتقله رئيس شرطة طهران وزجّه في السجن، غير أن بعض معارفه من قبيل آقا خان النوري وشقيقه جعفر قلي خان توسّطوا له ليطلق سراحه[3].

وتَدَخُّلُ البابيّين وبخاصّة هؤلاء الحضرات وتورُّطُهم في عمليّة اغتيال ملّا محمّد تقي واستشهاده من الوضوح بحيث إنّ المؤرّخين البهائيين لا يستطيعون إنكارها. يقول الفاضل المازندراني في «التاريخ النبيل» ضمن إشارته إلى معالم مدينة قزوين: «والمسجد الذي قتل فيه الحاج على أيدي البابيّة»[4].

---

(1) محمد باقر النجفي، **بهائيان**، ص543.

(2) فجاء ميرزا صالح بعد هروبه من السجن إلى منزل رضا خان التركمان، ثمّ فرّا معًا إلى مازندران، وقد لقي حتفه في حوادث الشغب التي أثارها البابيّة في معركة طبرسي. (عباس أفندي، **تذكرة الوفاء**، ص303).وقد طُبع هذا الكتاب بتصريح عبّاس أفندي وشوقي ومصادقة محفل حيفا في مدينة حيفا. (عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص272_273؛ البيضائي، **تذكره شعراى بهايى**، المجلّد 3، ص91_92).

(3) محمد علي الفيضي، **حضرت بهاء الله 1309_1233هـ.ق/1892_1817م**، ص31_34؛ عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص272_273.

(4) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص389.

وفي فترة إلقاء القبض على الجناة فرّ ميرزا هادي الفرهادي وتوجّه إلى طهران وأبلغ البابيّين وعلى رأسهم بهاء الله بخبر وضع قرّة العين تحت المراقبة وتقرّر السفر إلى قزوين بأسرع ما يمكن واختطاف قرّة العين، عاد هادي الفرهادي إلى قزوين سرًّا وتمكّن بمساعدة بعض النسوة من أسرته وأقاربه من اختطاف قرّة العين واصطحابها إلى طهران حيث حلّا في أندرمان بالقرب من مرقد شاه عبدالعظيم الحسني، وبعث برسالة يطلع فيها البهاء على هذه المعلومات، وعلى الفور توجّه البهاء إلى أندرمان ووصلها عصرًا ليصطحب قرّة العين عائدًا إلى طهران تحت جنح الظلام حيث وصل منزله في منتصف الليل[1].

وفي جمادى الأولى سنة 1264هـ، أمر حاجي ميرزا آقاسي بنقل ميرزا علي محمّد الباب من سجنه في قلعة ماكو إلى قلعة جهريق بالقرب من مدينة شهر شاهپور في إقليم آذربايجان ليكون بمنأى عن أنصاره وأتباعه والحد من اتّصالهم به واتّصاله بهم.

وقد أثارت هذه الخطوة غضب البابيّين وتسبّبت في وقوع حوادث بعضها تمّ بدون علم علي محمّد الباب وبعضها بعلمه وأوامره شخصيًّا وفي طليعة الحوادث تاريخيًّا وأهميّةً؛ الحادثة المعروفة بـ«به دشت» أو «بدشت».

مؤتمر «به دشت»

في عام 1264هـ توافدت زعامات البابيّة إلى فلاة «به دشت» الخضراء لعقد اجتماع مهمّ والتشاور في موضوعين: الأوّل: كيفيّة إنقاذ «النقطة الأولى» أو الباب والآخر بحث مسألة التكاليف الدينيّة وهل سيتمّ تغيير الفروع الدينيّة أم لا[2].

---

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص282-284؛ عباس أفندي، **تذكرة الوفاء**، ص305.

(2) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص127.

بعبارة أخرى: اجتمعوا للتداول في معرفة من هو الباب وما هو التكليف الواجب؟[1]. وقد تولّى ميرزا حسين علي البهاء وقرّة العين مهمّة التحضير لهذا المؤتمر وتوجّها إلى «به دشت» بصحبة بعض البابيّين[2].

والتحق بهم ميرزا علي بارفروش أو حضرة الأعلى القدوس قادمًا من خراسان مع بعض مرافقيه.

وفي سهول «به دشت» الخلّابة اجتمع زهاء ثمانين من البابيّين مدّة اثنين وعشرين يومًا بضيافة ميرزا حسين علي النوري بهاء الله[3]، وكان الأخير على جانب كبيرة من الوسامة والجمال، فأطلق عليه مريدوه لقب «الجمال المبارك»، وكان يؤمّهم في صلاة الجماعة[4] في تلك السهول الزاهية الخضرة، وكان الجميع يصطفون وراءه لأداء الصلاة.

وفي كلّ ليلة كانت قرّة العين تختلي بميرزا حسين علي وميرزا محمّد علي البارفروش[5]، ثمّ عند الفجر يكتبون حصيلة المداولات على نحو يحاكي أسلوب الباب في آثاره ثمّ يقرأون ذلك على البابيّين. وأخيرًا قرّر الثلاثة الإعلان عن سقوط التكليف الشرعي؛ وذلك لأنّ الباب لا يدّعي في الوقت الحاضر سوى النيابة للإمام الحجّة المنتظر (ع) وأنّه حتّى الآن لم يعلن بعد هل يعتبر نفسه القائم أم لا. وإذن، تقرّر الإعلان عن نسخ الدين الإسلامي والشريعة وسقوط التكليف بسبب نسخ الشريعة القديمة وعدم وصول الشريعة الجديدة.

وانبرت قرّة العين للتمهيد من أجل هذا الإعلان الخطير، فأقدمت على

---

(1) شوقي أفندي، قرن بديع، ج1، ص107.

(2) عبّاس أفندي، تذكرة الوفاء، ص306.

(3) شوقي أفندي، قرن بديع، ج1، ص172.

(4) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، الكواكب الدرية، ص12 و128 و271.

(5) عبّاس أفندي، تذكرة الوفاء، ص307.

خطوة غاية في الخطورة وتُعَدُّ في مسار البابيّة فاصلة بين عهدين؛ بل بلورت الحركة البابيّة على نحو واضح جدًّا كفرقة قائمة بذاتها تختلف تمامًا عن الفرقة الشيخيّة.

لهذا ألقت كلمة في المؤتمرين قائلة: أنا امرأة وارتداد النساء حكمه في الإسلام ليس القتل؛ بل تقديم النصح والموعظة حتّى تؤمن بالإسلام، ثمّ استطردت تقول: إنّني أؤكّد هذا الأمر في غياب القدّوس، فإن كان مقبولًا فبها وإلّا فالقدوس يسعى في نصحي.

وقد غابت عن هذا الاجتماع شخصيّة قياديّة هي بهاء الله الذي فضّل عدم الحضور بذريعة إصابته بالزكام!! ثمّ أزاحت الستار لتظهر أمام الجميع سافرة[1] في مشهد صدم الجميع، وحدث شجار مفتعل بين القدوس وقرّة العين، وكان القدوس غاضبًا فشتمها[2] وشهر سيفه بعد أن أخرجه من غمده ليقضي عليها! غير أنها فتحت فمها وانساب نطقها الجميل وأعلنت الظهور الكلّي وبدء القيامة الكبرى ونسخ الشريعة الإسلامية[3]، ثمّ اعتلى فرسه وراح يلوّح بسيفه حول رأسه وطفق يطلق الشعارات ويردّدها الآخرون بعده[4].

---

(1) وفقًا لرواية تاريخ نيكولا في «به دشت»، فإنّ قرّة العين أسفرت بهذه الطريقة، فقد جلست وحسب العادة وراء ستارة لتتحدّث مع الحضور، وكانت بكامل زينتها، فقد ارتدت ثيابًا حريريّة بيضاء ناصعة، وبدأت حديثها الجذّاب الذي يخلب الألباب وأوعزت إلى خادمتها ـ وكانت قد أعطتها مقصًّا صغيرًا ـ أن تسقط الستارة بإشارة منها.

وفيما كان الحضور مشدوها بحلاوة منطقها وحسن كلامها، إذا بالملاءة تسقط وإذا بالحضور أمام تمثال فريد من الحسن والفتنة والجمال، فغطى بعضهم رؤوسهم تحت عباءاتهم فيما اتسعت أحداق عيون الآخرين الذين ظلّوا مبهوتين بهذا الجمال الفريد.

وافتعلت قرّة العين شجارًا مع خادمتها بسبب ما حصل ثمّ التفتت إلى الحشد قائلة لهم: لا بأس! ألست أختكم؟! أولستم تعتقدون بتغيير أحكام الإسلام؟! أجل أنا أختكم ويحلّ لكم النظر إليّ!

(2) أبو الفضل الگلپايگاني، **كشف الغطاء عن حيل الأعداء**، ص187.

(3) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص295ـ297.

(4) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص325.

ثمّ صرخ أخيرًا معلنًا ألوهيّته على رؤوس الأشهاد. وفي نهاية المطاف رأى الجمال المبارك «بهاء الله» إصلاح ذات بينهما، ورجّح بقاء الطاهرة في خدمته إلى أن ينتهي النزاع[1]؛ غير أن سجّادات الصلاة المفروشة آنذاك قد طويت إلى الأبد وترب السجود استحالت في رأيهم إلى أصنام فكسرت[2]، وساد الاضطراب، وغادر بعضهم المجلس عائدًا إلى شريعة الإسلام مفارقًا هؤلاء الأنام، وشكّ آخرون، واغتنم عدّة منهم فرصة نسخ الشريعة فاستغرقوا في الشهوات. وفي آخر الأمر كان القدوس والطاهرة في هودج واحد ينشدان الأشعار والأناشيد الحماسيّة[3][4].

وقد تركت هذه الجرأة التي تصل حدّ الوقاحة في بيئة ما قبل مئة وسبعين سنة أصداء مدوية وأثارت غضب المسلمين في المناطق القريبة من تلك المنطقة حين جرت وقائع المؤتمر البابي الخطير؛ ولهذا تعرّضت قافلة المؤتمرين لهجوم الأهالي الغاضبين بالقرب من قرية نيالا[5] وهم يرون فئة

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، **قاموس توقيع منيع**، ج2، ص5.

(2) المصدر نفسه، ص6.

(3) كانت طاهرة القزويني قرّة العين على جانب من العلم والأدب ولكن ليس إلى هذا المستوى الذي اشتهرت به، فقد نسب إليها غزل على سبيل المثال مزيج من العربيّة والفارسيّة:

لمعات وجهك أشرقت بشعاع طلعتك اعتلا

ثمّ ظهر أنّه من أشعار ملّا باقر صحبت لاري، مدرج في ديوانه، غير أنّه ما يزال ينسب إليها حتّى الآن غزل رائع مشهور (بالفارسيّة) في ما يأتي ترجمة لبعض معانيه:

لو أنّ ناظِرَيَّ وقعا عليك وجهًا لوجهٍ طلعة إلى طلعة، لَشَرَحتُ لك همومك نقطة بنقطة وشعرة بشعرة، وأثرُ رؤيةِ وجهك مثل ريح الصبا، عدوت وراءك من بيت إلى بيت ومن باب إلى باب ومن زقاق إلى زقاق ومن درب إلى درب، وحول فمك الصغير وجه وخط عنبر من برعم إلى برعم ومن وردة إلى وردة ومن زنبقة إلى زنبقة ومن عبير إلى عبير، من أثر هجرانك يصاعد الدم من فؤادي ويتدفّق من خلال عيني، بحثث في قلب طاهرة الحزين فلم أجد سواك من صفحة إلى صفحة بين الطوايا ومن حجاب إلى حجاب ومن عمق إلى عمق.

(4) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص299.

(5) المصدر نفسه، ص300.

تمرق من الدين وتخرج على الشريعة وتنقاد إلى أهوائها النفسيّة بذريعة نسخ الشريعة الإسلامية، وقد أخطرت قرّة العين وبهاء الله إلى التوجّه مدينة نور في مازندران ليحلّا في قصر الأخير الصيفي أيّامًا عدّة[1].

وقد صدر عن البابيّين الأوائل إزاء ما جرى في مؤتمر «به دشت» ردود فعل شديدة؛ إذ انسحب البابيّون في مراغة إثر وصول أخبار المؤتمر وما تمخض عنه من نتائج وتصرّفات من هذه الحركة[2]، واستنكروا هذا الخروج السافر على الدين.

فقد صرّح ملّا حسين البشروئي -الشخصيّة الثانية في الحركة البابيّة والذي كان يدعى باب الباب- لدى سماعه أخبار «به دشت» وكما ورد في تاريخ «ظهور الحق»: «لو أنّني كنت في «به دشت» لكان جزاء أصحاب «به دشت» مني السيف»[3].

وعلى هذا الأساس يتّضح جيدًا أن وجاهة الباب في تلك الفترة تنهض على نيابته الإمام صاحب الزمان (ع)؛ ولذا ما إن انفصلت تلك الحركة وخرجت على ثوابت الدين الإسلامي، فإن عددًا كبيرًا خرجوا من هذه الحركة وعادوا إلى عقيدتهم الإسلامية.

وثمّة حدث آخر مهم وقع في تلك الأثناء، وهو أن ولي العهد في تبريز ناصر الدين شاه عقد مجلسًا إثر انتشار وقائع مؤتمر «به دشت» وما وقع جرّاء ذلك من حوادث عنف وما تركه من أصداء في الأوساط الاجتماعية والشعبيّة، وتقرّر التحقيق أكثر في عقائد الباب الدينيّة؛ لذا أُحضِر الأخير من سجنه في قلعة چهريق إلى تبريز.

وفي الأيّام الأولى من إقامة الباب في منزل أحد البابيّين ويدعى الشيخ

---

(1) المصدر نفسه، 301.

(2) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص58.

(3) المصدر نفسه، ص110.

علي ترشيزي الملقّب بالعظيم، ادّعى ميرزا علي محمّد الباب القائميّة، وهذه هي المرّة الأولى التي تحدّث فيها الباب عن مهدويّته[1].

وقد استُجوِب ميرزا علي محمّد الباب في مجلس خاص حضره ولي العهد ناصر الدين بن محمّد شاه وعدد من ندمائه، كما ضمّ المجلس عددًا من علماء البلاط وعمومهم كانوا من الشيخيّة.

ومن حسن الحظّ أنّ ثمة وثيقة تاريخيّة دامغة تشتمل على وقائع وتقارير عن هذا المجلس الاستجوابي، وهي موجودة في كتاب «كشف الغطاء»[2].

ويشتمل الكتاب على نص رسالة ولي العهد إلى محمّد شاه، وتضمّ الرسالة وقائع المجلس الاستجوابي وفي ما يأتي جانب ممّا ورد فيها:

رسالة ولي العهد إلى محمّد شاه:

«فداء لتراب قدميك...

في البداية سأل ملّا محمود: يُسمع عنك بأنّك تقول: أنا نائب الإمام وبابه وقلت بعض الكلمات التي تدلّ على إمامتك؛ بل وعلى نبوّتك أيضا.

قال الباب: بلى يا حبيبي ويا قبلتي أنا نائب الإمام وباب الإمام وإن ما قلته وسمعته صدق وإن طاعتي عليك مفترضة... وأقسم بالله أن من تنتظرونه منذ صدر الإسلام حتّى الآن لهو أنا وسوف ينكره أربعون ألف عالم.

فسألوه: في أي كتاب ورد هذا الحديث بأن أربعين ألف عالم سوف ينكرونه؟

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص317.

(2) «**كشف الغطاء عن حيل الأعداء**»: كتاب مفصّل في الردّ على ما نشره الإنجليزي إدوارد براون: «نقطة الكاف الحاج ميرزا جاني الكاشي» الذي ألّفه أبو الفضل الگلپايگاني بأمر من عبّاس أفندي. وكان الگلپايگاني قد توفّي قبل إتمامه الكتاب فاستكمل تأليفه ابن خاله مهدي الگلپايگاني بالاستفادة من ملاحظات أبي الفضل.

قال: إذا لم يكونوا أربعين ألف فأربعة آلاف... بعد ذلك سألوه ماذا عندك من المعجزات والكرامات؟

قال: إعجازي أنّني أنزل في عصاي هذه آية ثمّ شرع على الفور بقراءة هذه الفقرة: بسم الله الرحمن الرحيم، سبحان الله القدّوس السبّوح الذي خلق السماوات والأرض كما خلق هذه العصا آية من آياته.

وكان يُخطئ في قواعد الإعراب فقد قرأ تاء السماوات بالفتحة، فقالوا: اقرأها مكسورة، فقرأ الأرض مكسورة أيضًا.

فقال الأمير أصلان: إذا كان ما قرأته من الفقرات من جملة الآيات فأنا أيضًا أستطيع تلفيق مثلها وثمّ راح يقرأ: الحمد لله الذي خلق العصا كما خلق الصباح والمسا، فخجل الباب كثيرًا. ثمّ سألوه بعض المسائل الفقهيّة وسائر العلوم فعجز عن الجواب، فلمّا انتهى مجلس الحوار أمر شيخ الإسلام بضرب الباب بالعصا عقوبة معقولة؛ فتاب وأناب واستغفر من غلطاته وتعهّد أن لا يكرر مثل هذه الحماقات... والأمر أمر جلالتكم، انتهى»[1]. ويورد الگلپايگاني بعد ذلك نص توبة الباب وجواب العلماء له في كتابه «كشف الغطاء» على هذا النحو:

«ولأن عريضة إنابة واستغفار الباب والتزام حضرته مذكورة، فمن المناسب كما يبدو أن نورد صورة خطّه المبارك لاستكمال الفائدة ليس غير، وندرجها في هذا المقام ونوكلها إلى دقّة أولي البصائر.

ونسخة خط عليّ محمّد الباب إلى ناصر الدين شاه في زمن ولاية العهد في تبريز كما يأتي:

«فداك روحي... أشهد الله ومَنْ عنده أن هذا العبد الضعيف لا علم له مطلقًا يكون خلافًا لرضا ربّ العالمين وأهل ولايته. وإن كان وجودي

(1) ميرزا أبو الفضل الگلپايگاني، كشف الغطاء عن حيل الأعداء، ص201ـ204.

في نفسه ذنب وإذا جرت كلمات من قلمي كانت خلافًا لرضا الله، فليس غرضي العصيان، وأنا على كلّ حال مستغفر تائب لحضرته.

وإن هذا العبد لا علم له بالمطلق منوط بادعائه، أستغفر الله ربّي وأتوب إليه من أن ينسب إليّ الأمر. وبعض المناجاة والكلمات التي تجري عن لساني لا تدلّ على أيّ أمر، ومدّعى النيابة الخاصّة لحضرة حجّة الله عليه السلام محض ادّعاء مبطل.

وإن هذا العبد لا يدّعي ادّعاءً كهذا ولا ادّعاءً آخر. أتمنّى من ألطاف حضرة ملك الملوك أن يتفضّل عليّ ويغمرني برأفته والسلام».

وفي ما يأتي جواب العلماء المجتهدين في تبريز في صدر تلك الورقة، فقد كتبوا:

«السيّد علي محمّد الشيرازي... إنّكم قد أقررتم في المجلس المبارك والمحفل الميمون، وفي حضور الأشرف سمو وليّ عهد الدولة الخالدة أيّده الله وسدّده ونصره، وحضور جمع من العلماء الأعلام بأمور عدّة كلّ واحد منها باعث على ارتدادكم وموجب للقتل... وإنّ الشيء الموجب في تأخير قتلكم هي شبهة الخبط في الدماغ»[1].

وفي ما يخصّ الوثيقة الرسميّة لتوبة الباب فقد أشار الگلپايگاني في هامش كتابه إلى ما يأتي:

«وأصل هذين المكتوبين وبعض المكاتيب الرسميّة الأخرى التي تمّ إدراجها، يعود إلى خلع محمّد علي شاه وسقوط المخازن الحكوميّة بأيدي الوطنيّين الثوار، فصوّرها أحد هواة التاريخ ودَرَجها ونشرها»[2].

وعليه، فإن الباب وقبل ادّعائه المهدويّة بأسبوع قد تخلّى تمامًا عن جميع

---

(1) المصدر نفسه، ص204ـ205.

(2) المصدر نفسه، ص205.

دعاواه بعد تعرّضه لإحدى عشرة ضربة بالعصا على باطن قدميه (الفلقة) فقط[1]. وقد أحجم علماء تبريز عن إصدار فتوى ارتداده بسبب شبهة الخلط والتشوّش في عقله؛ ولذلك أُعيد علي محمّد الباب إلى سجنه في قلعة جهريق مرّة أخرى واتُّخذت تدابير مشدّدة للحؤول دون اتّصال البابيّين به أو اتّصاله بهم.

توفّي محمّد شاه في شوّال 1264هـ وانشغل الأمراء ورجال البلاط في مسألة خلافته على العرش، واضطربت شؤون البلاد، فاستغلّ البابيّون الفرصة وقادوا حركات تمرّد أدّت في ما بعد إلى وقوع ثلاثة حروب داخليّة دامية، حقّقت أماني الأعداء المتربّصين بالبلد شرًّا.

وقعت هذه الحروب الثلاثة في ثلاث مدن إيرانيّة وكلّها حصلت بأوامر من الباب الذي ما يزال سجينًا في قلعة جهريق. وأولى حركات التمرّد وقعت في مطلع عهد ناصر الدين شاه وجلوسه على عرش القاجار؛ وذلك في قلعة الشيخ الطبرسي في إقليم مازندران. وعندما قاد ملّا حسين البشروئي تمرّدًا مسلّحًا لقي مصرعه أثناء الاشتباكات مع القوّات الحكوميّة، لتنتقل القيادة إلى ميرزا محمّد علي البارفروش القدوس. وفي شهر رجب سنة 1265 قُضِي نهائيًّا على هذا التمرّد وهُزِم البابيّون.

وفي مدينة نيريز بدأ التمرّد المسلّح الثاني بقيادة السيّد يحيى الدارابي الذي انتهى بمقتله في شعبان سنة 1265، ليندلع التمرّد الثالث في مدينة زنجان بقيادة ملّا محمّد علي الزنجاني ودارت الاشتباكات الضارية بين البابيّين والقوّات الحكوميّة التي تمكّنت من قتل ملّا محمّد علي والقضاء على التمرّد في ربيع الأوّل سنة 1267هـ. وقد كبدت هذه الحروب الثلاثة الدولة خسائر فادحة في الأرواح والممتلكات، وبلغ عدد الذين أُزهقت

---

(1) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص247.

أرواحهم في هذه الحروب الدامية الآلاف[1]؛ ما دفع الصدر الأعظم أمير كبير إلى أن يبذل قصارى جهوده في استصدار فتوى بإعدامه.

وعلى الرغم من الفتن التي كانت تعصف بالبلد، إلّا أنّ المؤسسة الدينيّة ظلّت متردّدة في إصدار فتوى ارتداد الباب بسبب شبهة اللوث العقلي، وكان أمير كبير يرى أنّ الحلّ الوحيد في الخروج من الأزمة يكمن في استئصال هذه الحركة من الجذور وإعدام قائدها[2].

وقد أدّت الضغوط الحكوميّة بهذا الاتّجاه إلى أن يصدر بعض العلماء فتوى بارتداد ميرزا علي محمّد المعروف بالباب. وقد صرّح آواره في تاريخه بأن معظم علماء تبريز امتنعوا عن الفتوى بالارتداد لشبهة الجنون[3]، بينما نسب شوقي أفندي في كتابه «قرن بديع» مسؤوليّة قتل الباب إلى أمير كبير واعتبره المسبّب الرئيس لإعدامه[4].

وعلى أيّ حال، فقد اقتِيد علي محمّد الباب مع أحد مريديه ويدعى ميرزا محمّد علي زنوزي يوم الاثنين 27 شعبان سنة 1266هـ[5] إلى ساحة الإعدام في تبريز.

وحول توصيف كيفيّة تنفيذ حكم الإعدام رميًا بالرصاص، ثمّة رواية تقول: إنّ الباب اقتيد مع ميرزا محمّد علي زنوزي ثمّ عُلّق بالحبال على الجدار، وقد حال دخان البنادق أثر صليهما بالرصاص دون الرؤية، ثمّ فوجئ الحضور بسقوط زنوزي وغياب الباب، وبعد البحث وجدوه مختبئًا في غرفة قريبة فاقتيد مرّة أخرى لتنفيذ الحكم. وقد ظهر أنّ الرصاص قطع الحبل المعلّق به ووجد الباب نفسه طليقًا فهرب للاختباء.

---

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، **تقويم تاريخ امر**، ص130.

(2) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص233 و249.

(3) المصدر نفسه، ص241.

(4) شوقي أفندي، **قرن بديع**، ص256.

(5) يذهب البهائيّون إلى أن تاريخ إعدام الباب هو 28 شعبان.

واستنادًا إلى ما ذكره الفرنسي كانت دوگوبينو في الفصل العاشر من كتابه حول الأديان والفلسفات في آسيا المركزيّة نقلًا عن شهادات المؤرّخين المسلمين، أن جسد الباب أُلقي في خندق خارج المدينة ليكون طعامًا للحيوانات المفترسة. غير أنّ البهائيّين يتحدّثون عن قيام ميرزا حسين علي البهاء[1] بالإيعاز إلى سليمان خان أفشار بسرقة الجثمان ونقله إلى مصنع لنسج الحرير تعود ملكيّته إلى الحاج أحمد الميلاني البابي، ومن ثمّ تهريبه إلى طهران، وبعد مدّة طويلة زهاء 60 سنة نقل رفاته إلى مدينة حيفا في فلسطين ليدفن في مكان خاص هو المقام الأعلى.

كان القنصل الروسي قد حضر مراسم تنفيذ حكم إعدام الباب، وقد بدا حزينًا يذرف الدموع[2]. وفي اليوم الثاني جاء وبمعيّته رسام حاذق جدًّا ليرسم لوحة للباب[3] وكان أحمد الميلاني البابي الذي أخفى جسد الباب يتمتّع هو الآخر بحماية حكومة روسيا القيصريّة[4]. ونظرًا إلى ما ورد أعلاه من تفاصيل، فإنّه قد بات من الواضح كيفيّة بِدْء الحركة البابيّة، وعلى أيّ صعيد كانت تتحرّك، ومن كان يساندها ويوجّه مسارها، والعوامل التي ساعدت على نموّها وانتشارها.

وفي المقالة الآتية نستأنف الحديث عن الوقائع والحوادث التي بلورت استمرار هذه الحركة.

المقالة الثانية: حركتا الأزليّة والبهائيّة

نتطرّق في هذه المقالة إلى التفصيل في الحوادث ومنجزات نشطاء

(1) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص249.

(2) المصدر نفسه، ص248.

(3) شوقي أفندي، **قرن بديع**، ج1، ص257؛ أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص25.

(4) شوقي أفندي، **قرن بديع**، ج1، ص249.

حركتي الأزليّة والبهائيّة بعد إقالة أمير كبير وعودة ميرزا آقا خان النوري وميرزا حسين علي النوري إلى إيران وكانا قد أبعدا بأمر أمير كبير إلى العراق.

وبمجرّد وصولهما واجتماعهما مع بعض البابيّين تقرّر اغتيال بعض الشخصيّات على طريقة اغتيال الشهيد الثالث والقيام بأعمال قتل وسفك للدماء من أجل تحقيق أهداف البابيّة.

فقد هاجم مجموعة منهم بقيادة محمّد صادق التبريزي وكانوا مسلّحين بالشلول والغدارة ناصر الدين شاه للقضاء عليه، ولكن الأخير نجا من محاولة الاغتيال هذه وأصدر فرمانًا باعتقال البابيّين المجرمين، وكان ميرزا حسين علي البهاء من بين المتورّطين، وتؤكّد القرائن أنّ الأخير كان يتمتّع بنفوذ كبير في الأوساط البابيّة وأنّه كان على علم تام بهذا القرار الخطير؛ بل إنّ الأزليّين يذهبون إلى أنّه كان العقل المدبِّر لعمليّة الاغتيال[1].

وعلى أيّ حال، فإن الوحيد الذي أفرج عنه من بين المعتقلين على خلفيّة محاولة اغتيال الشاه هو ميرزا حسين علي البهاء بجهود حكومة الإمبراطوريّة الروسية القيصريّة. وقد حكم على البهاء بالإبعاد نهائيًّا إلى خارج البلاد، فاضطر إلى اصطحاب بعض أقاربه والتوجّه إلى الأراضي العراقيّة التي كانت جزءًا من الإمبراطوريّة العثمانيّة.

وقد أعقب ذلك قرار صبح الأزل الفرار إلى العراق، فخرج متنكّرًا بزي الدراويش وانتحل اسمًا مستعارًا وتمكّن من مغادرة إيران والتوجّه إلى بغداد[2] لينضم إلى أخيه البهاء الذي استأنف الأسلوب السابق نفسه، فأخفى صبح الأزل وراء الستار بعيدًا عن الاتّصال بأتباع الحركة البابيّة متنقّلًا في أسفاره هنا وهناك. بينما انصرف البهاء إلى قيادة الحركة وتنظيم أمورها. وبعد أن تصاعد الهمس حول نوايا ميرزا في الاستبداد بالأمر دون أخيه

---

(1) عزيه خانم، تنبيه النائمين، ص5ـ6. (وعزيا أو عزيا خانم هي أخت البهاء وصبح الأزل).

(2) محمد علي الفيضي، حضرت بهاء الله 1309ـ1233هـ.ق/1892ـ1817م، ص96؛ يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص198.

صبح الأزل راح ميرزا يقضي على منافسيه، فازدهرت سوق الاغتيالات والتصفيات الدمويّة وتصاعدت وتيرة الفوضى والانشقاقات داخل صفوف البابيّة وأوساطها[1].

وبشهادة شوقي أفندي، كان البابيّون في العراق آنذاك يمارسون السطو ويسرقون ثياب وقبعات ونقود الزوّار ليلًا في الأماكن المقدّسة، وكانوا يسرقون أيضًا الشموع وكتب الزيارة وأقداح الماء من السقاخانه[2]، وكانوا يقيمون الاحتفالات الراقصة في أيّام محرّم الحرام بما في ذلك يوم عاشوراء وفي مدينة كربلاء[3]، وهذه السنّة المنحطة من مخلفات قرّة العين[4]. وقد أثارت هذه الممارسات الوقحة غضب المسلمين بشدّة في تلك المناطق بحيث أصبح من المتعذّر على البابيّين «الظهور في تلك المناطق والعبور في المعابر والحضور في المحافل»[5].

يقول البهاء نفسه في كتابه «المائدة السماويّة»:

«إنّ جميع الملوك اليوم تعتبر هذه الطائفة من أهل الفساد»، ويعزو ذلك إلى ما كان يمارسه بعض البابيّين من انتهاكات وفساد: «لأنّه في الحقيقة كان بعض أهل هذه الطائفة في أوائل أمرهم قد ظهرت منهم أعمال ترتعد لها فرائص الإيمان»، فقد «كانوا يتصرّفون بأموال الناس بغير إذن وينهبون ويغيرون ويسفكون الدماء ويعدون ذلك من الأعمال الحسنة ولا يرعون لحزب من الأحزاب حقًّا»[6].

إن تورّط ميرزا حسين علي البهاء في تلك الكوارث حقيقة لا يمكن

(1) المصدر نفسه، ص199ـ203.

(2) شوقي أفندي، قرن بديع، مج2 ص122.

(3) حسين علي النوري (بهاء الله)، مائده آسمانى، ص186.

(4) شوقي أفندي، قرن بديع، ج1، ص329.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص123.

(6) حسين علي النوري (بهاء الله)، مائده آسمانى، ج7، ص130.

التستّر عليها ولا إخفاؤها، فقد صرّحت بها رسالة رسميّة من ميرزا سعيد خان وزير الخارجيّة الإيراني آنذاك إلى السفير الإيراني في البلاط العثماني ميرزا حسين خان[1]، كما أشار عبّاس أفندي إليها ضمنًا في كتاب «المكاتيب» قائلًا: «لقد أحدث زلزالًا في أركان العراق وكان أهل النفاق في حالة خوف ورعب دائم، وقد نفذت سطوته في العروق والأعصاب بحيث لم تكن تجرؤ نفسٌ في كربلاء والنجف على مذمته في منتصف الليل ولا تجسر على أن تشنع عليه»[2].

وبسبب هذه الممارسات الوقحة وإشاعة الفوضى والبلبلة في الرأي العام ونشوب الخلافات أجرى علماء كربلاء والنجف اتّصالات بحكومة بغداد بضرورة إبعاد البابيّين عن بغداد إلى مكان آخر، وهكذا تقرّر إبعادهم إلى تركيا وتحديدًا اسطنبول في عام 1280هـ.ق/ 4 أبريل 1863م. وبحسب كتب البهائيّين فإنّ ميرزا حسين علي البهاء شرع يتحدّث مع بدء سفره إلى تركيا عن دعواه، وبشّر العديد من أتباعه بأنّه الموعود الذي أخبر عنه الباب وسمّاه: «مَن يُظهره الله». وقد كان له منافسون في هذه الدعوى؛ لكنّه تمكّن من التفوّق عليهم وحسم المنافسة لصالحة بمساندة ماديّة وأدبيّة قويّة من جانب الحكومة الروسيّة.

كان ميرزا حسين علي يومها في حديقة نجيب باشا في بغداد، حيث مكث فيها اثني عشر يومًا حتّى إذا انتقل إلى الأستانة أو اسطنبول اشتهرت دعواه.

وبعد أربعة أشهر غادرت قافلة البابيّين العاصمة العثمانيّة صوب أدرنة[3]، وفي مدينة أدرنة حدثت انشقاقات عدّة بين البابيّين، فقد اتبعت مجموعة من كبار البابيّين ميرزا صبح الأزل باعتباره صاحب الوصيّة الذي أوصى إليه

(1) وقد طبعت الرسالة بعينها مقابل ص148 بطريقة الزنكغراف في كتاب «بهاء الله» من تأليف محمّد علي الفيضي.

(2) عباس أفندي، مكاتيب، ص177.

(3) إحدى مدن تركيا تعرف لدى البابيّين بـ«أرض السر».

الباب، واعتبروا اتّباعه أمرًا واجبًا، وأطلقوا على أنفسهم اسم الأزليّة أو الأزليّين، في حين استقبلت مجموعة منهم دعوى ميرزا حسين علي البهاء وأطلقوا على أنفسهم البهائيّين، واتّبعت مجموعة أخرى ميرزا أسد الله ديان وأصبحوا أسديّين أو ديانيّين[1]، في ما جدّدت مجموعة عهدها السابق مع قرّة العين واكتسبوا لقب «القرّتية» ومع أنّها لم تكن على قيد الحياة إلّا أنهم تابعوا مسيرتها أو هكذا ادعوا، بينما اختارت مجموعة أخرى من البابيّين ملّا محمّد علي البارفروشي القدوس باعتباره الأفضل وعرفوا بالقدوسيّة، فيما تخلّت مجموعة عن جميع هذه الزعامات وتشبثت بكتاب الباب «البيان» فعرفوا بالبيانيّة، وأخيرًا اتّجهت مجموعة من أتباع الحركة البابيّة إلى ما ادّعوه من حالات الشهود الوجداني ونزعات الباطن فعرفوا بالعيانيّة[2].

واستعرت الخلافات الشديدة بين الأخوين ميرزا حسين علي البهاء وميرزا يحيى صبح الأزل وألحقت أضرارًا فادحة بالحركة البابيّة، فقد أعلن البهاء الميرزا حسين أنّ الوصيّة لصبح الأزل لا أساس لها من الصحّة، زاعمًا أنّه لا وجود لأيّ وصيّة؛ وأنّه هو من لفّقها مع أحد مساعديه ويدعى ميرزا عبد الكريم القزويني؛ وذلك لتحقيق بعض المصالح، وأعلن أنه منذ وجوده في السجن بطهران قد بلغ مقام النبوّة، أي في عام 1269هـ.ق.

ويشير عبّاس أفندي إلى هذا الموضوع في «مقاله سياح» إلى ذلك: «وقد رأى مع ملّا عبد الكريم أن من الصلاح أن تتّجه الأنظار إلى شخص غائب وذلك من أجل المحافظة على بهاء الله من تعرّض الناس. وبناء على بعض الملاحظات، لم يجدا من الصواب انتخاب شخص خارجي، فخرجت القرعة في هذا الفأل على اسم أخ بهاء الله ميرزا يحيى، أجل لقد اشتهر بتأييد وإشارة بهاء الله وعرف على لسان الصديق والعدو»[3].

---

(1) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص66.

(2) عبد الحميد إشراق خاوري، **تقويم تاريخ امر**، ص149.

(3) عباس أفندي، مكاتيب، ص67ـ68.

وكان صبح الأزل قد زعم أنّه خليفة الباب بناء على وصيّة الباب نفسه وأنّ أخاه قد طمع بالزعامة وطمح إلى الرئاسة فأراد بهذه الطريقة اغتصاب الزعامة؛ ذلك أنه في هذه الفترة القصيرة لم يحصل أيّ نسخ للشريعة ولم تتحقّق مواعيد كتاب البيان بعد؛ حتّى يدّعي المظهريّة لنفسه»[1].

وعلى أيّ حـــال، وإثر هذا الانشـقاق، احتدم النـزاع في أدرنـة بين الأخوين بهاء الله وصبح الأزل، وتبادل الجانبان مع أتباعهما مختلف الاتّهامات والتوصيفات المهينة، وبلغ الصراع ذروته في أعمال عنف قُتل إثرها بعض البابيّة من الطرفين المتناحرين ونجم عن هذا الصراع الكشف عن الكثير من الحقائق التي بقيت سنينًا وراء الستار كما ظهرت الأسرار الدفينة وراح كلّ طرف ينعت الآخر بأسوإ الألقاب، فعلى سبيل المثال كان البهاء وأتباعه يصفون ميرزا يحيى صبح الأزل بالحمار والثور والعجل والأفعى والذبابة والصرصور و...؛ بل إنّ ميرزا حسين علي البهاء ذهب أبعد من ذلك بكثير عندما اتّهم أخاه وبكلّ وقاحة بأنّه ابن حرام[2]، وكشف عن سرّ العلاقة الجنسيّة بين ميرزا يحيى وزوجة الباب الثانية ـ محظيّة معتمد الدولة حاكم أصفهان التي أهداها إلى الباب بعد فراره من شيراز ـ، وأنه عندما زهد فيها جعلها وقفًا عامًّا على أتباعه ومريديه[3]. كما اتّهمه أيضًا بأنّه مرتزق يعيش على صدقات الحكومة التركية والحكومه الإنجليزية ويتمتّع بمساندتهما[4].

وأخيرًا يصوّر البهاء سيرة أخيه زعيم الأزليّة على هذا النحو:

«من المسلم به أن الأزل كان منشغلًا بالأكل والشرب والتصرّف

---

(1) محمد باقر النجفي، **بهائيان**، ص327.

(2) حسين علي النوري (بهاء الله)، **مائده آسمانى**، ج1، ص40.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص337.

(4) عبد الحميد إشراق خاوري، **تقويم تاريخ امر**، ص201.

(مضاجعة) بالأبكار ونساء الناس وارتكاب أعمال أخرى أخجل والله من ذكرها»[1].

من جهة أخرى لم يقف الأزليّون مكتوفي الأيدي وقالوا إنّ قضيّة زوجة الباب مسألة سهلة؛ ذلك أن جناب البهاء قدم بنفسه ابنته إلى صبح الأزل في أيّام رئاسته[2]، وأنه يتوجب على جنابه أن يبادر إلى علاج الرعشة في يده وأدرته (الفتاق أو فتق الريح)، قبل أن يتّجه إلى علاج آلام البشريّة وينفخ في بوق النبوّة والألوهيّة و...[3].

وإثر اشتداد الصراع ووصول الأمور إلى التقاتل الدموي قررت الحكومة العثمانيّة الفصل بينهما وأقدمت على خطوة احترازية لضمان عدم تآمر طرف على آخر، فأرسلت ميرزا حسين علي البهاء إلى مدينة عكا في فلسطين ومعه 28 من أتباعه المخلصين وأربعة من أتباع أخيه لمراقبة تحرّكاتهم، وأرسلت ميرزا يحيى صبح الأزل إلى ماغوسا في جزيرة قبرص وأرسلت معه ثلاثين من أتباعه ومريديه وأربعة من أتباع البهاء للتجسّس عليهم. ولم تمض سوى أشهر عدّة حتّى قتل البهائيّون الأزليّين الأربعة، وإثر هذه الجريمة زُجّ البهاء وأولاده وبعض أتباعه في السجن[4].

وأمضى صبح الأزل بقيّة عمره في جزيرة قبرص، قانعًا بما حصل عليه من ألقاب: «حضرة الثمرة»، «الوحيد» و«المرآة»[5]. ولمّا توفّي تصدّى ميرزا هادي دولت آبادي وأخوه ميرزا يحيى إلى زعامة الأزليّة وما يزال بعض أتباع هذه الحركة يعيشون في أنحاء مختلفة من إيران دون زعامة[6].

---

(1) شوقي أفندي، قرن بديع، ص312. إنّ الأعمال التي هي أسوأ من الاعتداء على أعراض الناس والتي خجل البهاء من ذكرها والتصريح بها هي اللواط.

(2) عزيه خانم، تنبيه النائمين، ص19.

(3) المصدر نفسه، ص65.

(4) شوقي أفندي، قرن بديع، مج2 ص245.

(5) يوسف فضائي، شيخيگرى، بابيگرى، بهائى گرى، كسروى گرايى، ص204.

(6) المصدر نفسه، ص205.

الفصل الخامس

البهائيّة في ثورة المشروطة

المقدّمة

وفي الفترة التي شهدت اندلاع ثورة المشروطة (الحركة الدستوريّة) كانت البهائيّة قد استكملت نموّها لتصل إلى فرق مستقلّة عدّة ومنفصلة في ما بينها، وقد توقّفت ظاهرة الإبداع الديني أو صناعة الدين، غير أن أتباع هذه الفرق استمرّوا في حياتهم في قالب من الحركات الشيخيّة، البهائيّة، البابيّة، الأزليّة وغيرها من الفرق الفرعيّة التي أشرنا إليها في ما سبق. وفي هذا الفصل نتطرّق إلى الحديث عن الخلفيّات الاجتماعية لتلك الفترة الزمنيّة التي وقعت في الغالب تحت تأثير ثورة المشروطة وأيضًا عن دور نشطاء البهائيّة في هذا المضمار.

بعد نهضة التنباكو انطلقت ثورة المشروطة بقيادة علماء الدين ومساندة الشعب وتأييده القضاء على سلطة الملوك الجبابرة المستبدّين في البلاد، غير أن هذه الثورة وبسبب الحضور الفاعل للمثقفين من ذوي الميول الغربيّة أو المتغرّبين حرفوا الثورة عن مسارها وغاياتها لتنتهي الحركة الدستوريّة إلى حالة من الاستبداد الجديد يمكن أن يطلق عليه الاستبداد المتنوّر؛ حيث لعبت مجموعة من الذين انفصلوا عن الثقافة الوطنيّة (المتنوّرين المتغرّبين) دورًا بارزًا على هذا الصعيد، ومن بينهم شخصيّات مرتبطة بالبابيّة والبهائيّة.

وفي تلك الفترة كان ميرزا يحيى صبح الأزل في جزيرة قبرص يقود الحركة الأزليّة. أمّا عبّاس أفندي المشهور بـ«عبد البهاء» خليفة ميرزا حسين علي النوري البهاء في مدينة حيفا بفلسطين يقود الحركة البهائيّة ـدفن عبّاس أفندي إلى جانب قبر الباب ـ. ولقد كنّا تحدّثنا في الفصل الثاني عن صبح الأزل؛ ولذا نتحدّث في هذا الفصل عن دور عبّاس أفندي وغيره من البابيّين والبهائيّين في ثورة المشروطة.

المقالة الأولى: الخلفيّة الاجتماعية لثورة المشروطة ودور البابيّين فيها

كان الشاه في هذا العصر على رأس الهيكل الحكومي وهرم السلطة، فيما يقف الاقتدار الديني على رأس الأمّة، وهذه هي القوى التي تهيمن اجتماعيًّا. وفي هذه الفترة الزمنيّة، فإن المشهد الاجتماعي يمكن تصويره على هذا النحو، الحكومة الإيرانية تعاني من فساد إداري ومالي بسبب سوء الإدارة والتبذير الحكومي الذي تجاوز كلّ الحدود، وبالتالي كانت تعاني الدولة من ضعف مالي شديد، ثمّة مطالبات شعبيّة بالعدالة والحريّة والتقدّم وهي مطالبات سياسيّة إصلاحية في حالة تنامي مستمر وتزيد من إرهاصات الثورة الدستوريّة.

ثمّة خطوط تغذّي الأفكار التي تكمن وراء الأهداف السياسيّة والاجتماعية لهذه الثورة أبرزها خطّان رئيسيّان يهيمنان تمامًا على الحراك الإصلاحي هما خط علماء الدين الأصوليّين الذين كانوا يشجّعون الإصلاحات الاجتماعية الدينيّة، وخط المتنوّرين الذين درسوا في الغرب أو الذين تأثّروا بالثقافة الغربيّة والتمدّن الأوروبي، وكانوا في الغالب يتطلّعون إلى أنماط اجتماعية ديمقراطيّة أوروبية، وقد كانت حالة التقابل (الاصطفاف) بين الأمّة والحكومة تشكّل الخلفيّة العامّة للنزاع في تلك النهضة (الثورة الدستوريّة).

وفي غمرة هذه الظروف التحق جمع من البابيّين الذين اجتازوا مرحلة المراجعة لمبادئهم وعقائدهم الدينيّة، بركاب المتنوّرين المتغرّبين فيما ظلّ معظم البهائيّين بقيادة عبّاس أفندي يتابعون البدع الدينيّة التي أنتجها ميرزا علي محمّد الباب وميرزا حسين علي البهاء ويقفون في مواجهة الاقتدارين اللذين يهيمنان على المجتمع الإيراني، حيث نتعرّض في ما يأتي إلى تفاصيل هذا الموضوع.

في عام 1313هـ.ق اغتيل ناصر الدين شاه على يد ميرزا رضا الكرماني، وفي أواخر الربيع من العام نفسه وصل ولي عهده مظفّر الدين شاه ليتربع على العرش الذي استلف مبلغًا من المال من البانك الشاهنشاهي لتغطية نفقات مراسم التتويج[1].

ويذهب حامد ألگار إلى أنّ الحكومة وبسبب سياسة التبذير التي انتهجها ناصر الدين شاه وسوء إدارة رئيس الوزراء أمين السلطان، كانت تعاني من ضعف مالي شديد. هذا الضعف وبحسب ألگار كان يمثّل الجذور الأساسيّة لظهور القلاقل واضطراب الأوضاع في عهد مظفر الدين شاه[2].

وكانت سياسة الشاه وأركان حكمه الماليّة تعتمد على القروض الأجنبية لمعالجة الضعف، في عام 1318هـ.ق تسلّمت الدولة قرضًا روسيًّا يبلغ 22.5 مليون روبل بفائدة مقدارها 5٪؛ حيث تلتزم إيران تسديد هذا القرض على مدى 75 سنة، وقد حوّلت الحكومة الإيرانية نصف مليون جنيه إسترليني إلى البانك الشاهنشاهي، وهو مبلغ الغرامة بعد فسخ العقد مع بريطانيا في مجال امتياز التبغ على خلفيّة ما عرف في التاريخ الحديث بثورة التنباكو، وأيضًا نقض شرط عدم اقتراض إيران من أيّ دولة أجنبية إلى أن يتمّ إعادة تسديد القرض.

---

(1) حافظ فرمانفرمايان، ميرزا علي خان أمين الدولة: خاطرات سياسى.

(2) Hamid Algar, **Religion and State in Iran 1785-1906: The Role Of the Ulama In the Qagar Period, Berkeley**, p222.

وقد أخذت عوائد الجمارك في شمال إيران كضمانة لهذا القرض.

تمّ تسديد قرض البانك الشاهنشاهي وما تبقى من المال صُرف لتغطية جولة الشاه ومرافقيه في الدول الأوروبية[1].

واقترضت الحكومة مبلغ عشرة ملايين روبل من روسيا لتغطية نفقات الرحلة الثانية للشاه وحاشيته في صيف سنة 1320هـ.ق إلى أوروبا أيضًا، وكان أحد شروط هذا القرض تخفيض التعرفة الجمركيّة المفروضة على السلع والبضائع الروسية والدولة العثمانيّة وكذلك منح امتياز طريق جلفا-تبريز-قزوين-طهران[2]. وقد ضاعفت هذه القروض من النفوذ الروسي عند الحكومة الإيرانية، ولا ننسى أنّ روسيا هي العدو اللّدود لإيران وهي التي تمكّنت من قضم مساحات شاسعة من الأراضي الإيرانية[3] وفرضت عليها معاهدات سلام مذلّة حصلت بموجبها على امتيازات واسعة، وها هي تضاعف قدراتها ونفوذها من خلال منح البلاط القاجاري قروضًا كبيرة.

من بين النتائج التي تمخّضت عن انتصار الإرادة الشعبيّة بقيادة المؤسّسة الدينيّة في نهضة التنباكو، وعي مدى القوة والطاقة السياسيّة التي تنطوي عليها المؤسّسة الدينيّة المدعومة شعبيًا من خلال الثقة التي يوليها الشعب لعلماء الدين الأصوليّون، ومضافًا إلى ذلك العلاقات التجاريّة والثقافيّة بين الدول الأوروبية وإيران، خاصّة وأنّ الذين درسوا في الغرب وتعرّفوا إلى الأنظمة التعليميّة الجديدة اكتشفوا أيضًا علاقة جديدة تربط بين الحكومة والشعب تدعى الديمقراطيّة. كما إنّ الدول الأوروبية قد حقّقت تقدّمًا كبيرًا بعد الثورة الصناعيّة وما نجم عن هذا التقدّم الصناعي من تطوّر في العلاقات الاجتماعية؛ وعليه، فإن الشعب الإيراني بدأ يتململ من الأوضاع المتردّية

(1) أحمد كسروي، تاريخ مشروطه ايران، ص24-25.

(2) إبراهيم تيموري، عصر بى‌خبرى يا تاريخ امتيازات در ايران، ص386.

(3) سعيد زاهد زاهداني، مبانى روش تفكر اجتماعى در اسلام، ص176.

التي يعيشها لتتولد لديه حالة من الاستياء العام والتطلّع إلى التغيير السياسي والإصلاح.

ويصوّر كاتوزيان الظروف النفسيّة-الاجتماعية التي تشكل خلفيّة ثورة المشروطة وبنيتها التحتيّة على هذا النحو:

«أدّى نمو التجارة الخارجيّة إلى مزيد من اتّصال إيران بالدول الأوروبية وقد أضعف التنافس الروسي الإنجليزي المحموم الحكومة الإيرانية من دون إحلال حكومة استعماريّة على نحو مباشر، وهكذا اتّضح تمامًا عجز الشاه والبلاط وشعور الشعب الإيراني بالضغوط النفسيّة جرّاء هذا الإذلال.

وهكذا بدأ الشعب يعي أنّ النظام السياسي القائم الاستبدادي هوالسبب في تكبيل البلاد وتحوّلها إلى مسرح للتنافس الروسي الإنجليزي؛ وفي المقابل بدأ الحديث عن نمط الحياة والتعليم في أوروبا من خلال الدارسين في الغرب الذين اعتبروا ذلك ناجمًا عن إشكال الحكم الدستوري، فتولّدت قناعات بأن الملكية الخاصة في النظم الأخرى يمكن أن تكون آمنة وقويّة، كما إنّ اقتسام السلطة السياسيّة يمكن أن يشعر المسؤولين الحكوميّين بالمزيد من الأمن ويحافظ بشكل أفضل على أرواح الناس وممتلكاتهم من القرارات غير المنضبطة، وفي رأي هؤلاء هذا ما يلزم إيران الحرّة القويّة المرفهة»[1].

ومن وجهة نظر كاتوزيان، إن خلفيّة ثورة المشروطة تتألف في الغالب من قضايا سياسيّة-اجتماعية قبل أن تكون قضايا اقتصاديّة[2].

أمّا لمبتون فتتطرق إلى الخلفيّة الثقافيّة لثورة المشروطة بتفصيل أكثر وتعتقد أن معظم الكتاب والمتحدثين والمحاضرين ينظرون إلى إيران باعتبارها بلاد الإسلام، وأنّ الشاه ملك إسلامي وأنّ الحركة الإصلاحية

(1) محمد علي كاتوزيان، اقتصاد سياسى ايران، ص84.

(2) المصدر نفسه، ص98-99.

تستهدف مواجهة الظاهرة الأجنبية التي تنفذ في بلاد الإسلام والمسلمين وليس إيران والإيرانيين[1].

ومن وجهة نظرها، فإنّ الحركة التجديديّة التي قام بها ميرزا مالكوم خان ومشير الدولة والسيّد جمال الدين الأسد آبادي الأفغاني بدأت في إيران في القرن التاسع عشر، وكانت حركة باتجاهين ضدّ الفساد والنفوذ الأجنبي، وفي الوقت نفسه أصبحت حركة وطنيّة وإسلاميّة[2].

وميرزا مالكوم خان هو وزير ناصر الدين شاه، وكان ممثّلًا لإيران في بلاط سانت جيمز مدّة سبع عشرة سنة، كتب مقالة تحت عنوان «كتابچه غيب» وقدّمها إلى ناصر الدين شاه، وكانت تتمحور حول تأييد القانون، وأصدر أوّل جريدة وسمّاها القانون.

وفي هذه الفترة وما تلاها في عهد مظفر الدين شاه ظهر مستشار الدولة الذي كان يقارن بين حقوق الإنسان في أوروبا وبين القرآن والسنّة، ويرى أنّ الطريق الوحيد لإنقاذ إيران من اعتداءات الأجانب وإنقاذ البلاط الإيراني من الاستخفاف يكمن في سنّ القوانين العادلة التي تتناسب مع المبادئ الإسلامية والمساواة أمام القانون وحريّة الفكر والإبداع[3].

وبحسب ما أوردته لمبتون، فإن معظم مخاطبي مالكوم خان كانوا من العاملين في الحكومة والمتنوّرين، غير أنّ السيّد جمال الدين الأسد آبادي الذي كان يتكلّم مع الناس وفي بعض الأحيان مع العلماء في آخر رسائله في اسطنبول كتب إلى مناصريه قائلًا إنّه يشعر بالأسف لأنّه لم يبذل كلّ جهوده من أجل توعية الشعب[4].

---

(1) آن لمبتون، ايران در دوره قاجار، ص301.

(2) المصدر نفسه، ص305.

(3) المصدر نفسه، ص303ـ304.

(4) محمد محيط الطباطبائي، نقش سيد جمال الدين اسدآبادى در بيدارى مشرق زمين، ص135.

وفي مضمار الخلفيّة الاجتماعية لثورة المشروطة، فقد كان للتضاد بين الشعب بقيادة العلماء والنظام السياسي أهميّة فائقة في مسار الأحداث.

لقد رهن النظام السياسي الاستبدادي مصير البلاد بالقروض الأجنبية، هذه القروض التي لم يكن الهدف من ورائها تنمية البلاد؛ بل تغطية نفقات البذخ والجولات الترفيهيّة للشاه وحاشيته في البلدان الأوروبية؛ لقد كان الشعب الإيراني ينشد العدالة وكان يتطلّع إلى إصلاح النظام السياسي، وفي ما يأتي تفصيل حول أوضاع الأمّة والحكومة القاجاريّة ومقاصدهما[1].

أ- الحكومة

سعت الحكومة بعد نهضة التنباكو إلى إشراك العلماء الذين هم في طليعة معارضيها في اتّخاذ القرارات السياسيّة، وقد كان العلماء موافقين تمامًا على مسألة الاشتغال والتدخّل في الشؤون السياسيّة وإن كانوا -كما يرى ألگار- قد سجّلوا تفوّقهم في الاعتراض والاحتجاج على إبرام عقد التبغ مع الشركة البريطانيّة، وكان بإمكانهم الإطاحة بالحكم القاجاري برمّته، إلّا أنّ العلماء اكتفوا من الحكومة القاجارية بفسخ العقد فقط لتبرز بعد ذلك حالة من التعاون بين الجانبين[2].

وبسبب عدم استقرار النظام السياسي أقدم مظفر الدين شاه على تغيير وزرائه خمس مرّات خلال سبعة أعوام، فقد عيّن في مطلع عهده 1313هـ.ق عبد الحسين فرمانفرما رئيسًا للوزراء بعد إعفاء أمين السلطان[3].

وقد انتهج رئيس الوزراء الجديد سياسة سلفه حيث تعقد الحكومة اجتماعاتها بحضور ممثلين عن علماء الدين وإن كان أقصى ما يفعلونه

(1) سعيد زاهد زاهداني، مبانى روش تفكر اجتماعى در اسلام، ص179-180.

(2) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص221.

(3) حافظ فرمانفرمايان، ميرزا علي خان أمين الدولة: خاطرات سياسى، ص228.

هو الموقف من قرارات تعيين حكّام الولايات والمسؤولين في الدولة وعزلهم[1].

وبعد عام واحد أي في رجب سنة 1314هـ.ق عُيِّن أمين الدولة رئيسًا للوزراء[2] وكان الأخير يعارض تدخل علماء في الشؤون السياسيّة، فأسّس «انجمن معارف»، كما تمّ بتشجيع منه تأسيس مدرسة «رشدية» الابتدائية في طهران حيث بدأ تعليم الأبجديّة الفارسيّة في هذه المدرسة ومدارس أخرى على غرارها بطريقة جديدة وكان التصوّر العام أنّ هذه المدارس تمثل تهديدًا لاحتكار علماء الدين النظام التعليمي[3]، كما شجّع أمين الدولة الصحافة وأسّس الجرائد التي شهدت نموًّا في العدد.

كذلك سعى أمين الدولة لإصلاح ميزانيّة الدولة حيث حدّد رواتب الشاه وأعضاء البلاط[4].

وفي عام 1316هـ.ق استقدم رئيس الحكومة (أمين الدولة) ثلاثة أشخاص بلجيكيّين لتحديث جمارك البلاد، حيث عيّن رئيسهم الذي يدعى نوز مسؤولًا عامًّا للجمارك تابعًا لرئاسة الوزراء مباشرة ولم تكن ثمّة هواجسٍ أو قلق حيال البلجيكيّين في أن يوجِدوا سلطة استعماريّة في البلاد وهكذا أُلغيت التعرفة الجمركيّة السابقة بأمر من الشاه ووضع تعرفة جديدة.

وانتهز أمين السلطان رئيس الوزراء السابق المُقال هذه الفرصة ليحشّد معارضة رجال البلاط القاجاري وعدد من علماء الدين ضد أمين الدولة، وقد أدّت الضغوط إلى اضطرار أمين الدولة إلى تقديم استقالته في 15 محرّم الحرام 1316هـ.ق وإعادة أمين السلطان إلى سدّة رئاسة الوزراء مرّة أخرى[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص331.

(2) أحمد كسروي، تاريخ مشروطه ايران، ص124.

(3) المصدر نفسه، ص21_22.

(4) ناظم الإسلام الكرماني، تاريخ بيدارى ايرانيان، ص24_126.

(5) حافظ فرمانفرمايان، ميرزا علي خان أمين الدولة: خاطرات سياسى، ص273.

ووظّف أمين السلطان الذي انكشفت سوءاته الإداريّـة في عهد ناصر الدين شاه ومن أجل تدعيم مركزه جميع الفئات، وكان يتظاهر بتأييد مختلف الشرائح الاجتماعية من علماء دين ومتصوّفة وماديّين وغيرهم، إلّا أنّه عندما تأكّد من عدم وجود منافس له راح يسيء معاملة الجميع[1] وكانت سياسته الخارجيّة تسير باتّجاه تحقيق المصالح الروسيّة، فقد سعى لاستلاف ثلاثة قروض كبيرة من بنوك روسيا، ومُنِحت بإشرافه روسيا تسهيلات جمركيّة من جانب نوز الذي كان يدير الجمارك الإيرانية، وقد حصل نوز على ترقيات كبيرة حيث راح يشارك في الاجتماعات الحكوميّة (هيئة الوزراء)، وفيما كان الشاه يستعد للسفر مع رئيس وزرائه إلى أوروبا عيّن نوز هذا وزيرا للجمارك، وبحسب كسروي فإنّ العلماء والتجّار كانوا يعارضون نوز وتعرفته الجمركيّة الجديدة لسببين: الأوّل أنّهم لا يتحملون وجود شخص أجنبي في منصب حكومي رفيع كهذا والآخر أنّ التجّار يرون في التعرفة الجمركيّة الجديدة ما يتعارض ومصالحهم ولهذا اندلعت سلسلة حركات اجتماعية واعتراضات عنيفة في كلّ من بوشهر وشيراز ويزد وأصفهان وفي العاصمة طهران أيضًا[2].

وألّف بعض العلماء والتجّار مع بعض المسؤولين الحكوميّين جبهة ضد أمين السلطان وأسفرت الضغوط باتّجاه إقالته عن قيام الشاه بعزله وتنصيب عين الدولة مكانه في جمادى الآخرة عام 1321هـ. ق.

ومع ذلك فقد استمرّ الأخير في انتهاج السياسة الاستبداديّة ذاتها التي اتبعها سلفه وبقي نوز يمارس نفوذه ويعامل التجار وغيرهم من المواطنين بعنف وفظاظة.

وعلى هذا الأساس وعلى الرغم من التغييرات الوزاريّة في عهد مظفّر الدين شاه فإنّه لم تحدث تغيّرات أساسيّة في السياسات.

---

(1) المصدر نفسه، ص129.

(2) أحمد كسروي، **تاريخ مشروطه ايران**، ص29.

وفي ضوء نظام سياسي استبدادي وشاه ضعيف منصرف إلى الملذّات، فإن أحدًا لم يكن يستطيع الوقوف بوجه تصرّفات رؤساء الحكومات وحكّام الولايات المسيئة؛ مضافًا إلى ذلك، كان النظام السياسي يتّجه وباستمرار إلى المزيد من الاعتماد على القوى الأجنبية وكان النفوذ الروسي يتنامى بوتيرة متسارعة؛ وكان القادة السياسيّون خاضعين لهيمنة المستشارين الأجانب، من أمثال نوز وأضرابه من البلجيكيّين، وقد ذهبت سدى جميع محاولات تحديث النظام السياسي، من أجل إدارة أفضل للدولة وقد بددت جميع القروض الروسيّة والتعرفة الجمركيّة وغيرها من المصالح لتغطية بذخ الشاه وحاشيته وجولاته في أوروبا للترفيه والمتع والاستغراق في اللذائذ[1].

ب- الشعب

كان الشعب -بطوائفه وأطيافه كلّها- يواجه قمع المسؤولين الحكوميّين ولم تكن ثمّة حقوق مقننة له تُنظَّم بموجبها طريقة التعامل معه، وكانت السياسات الحكوميّة الجديدة تهدّد مكانة العلماء وموقعهم القيادي. أمّا التجّار وهم الشريحة المحترمة الثانية من طبقة العوام فقد كانوا يعانون من ضغوط التعرفة الجمركيّة الجديدة وفظاظة التعامل معهم من قبل المسؤولين الحكوميّين وحكّام الولايات.

وقد كانت شرائح الشعب الأخرى تعاني من أشكال عدّة في أساليب القمع، ففي ولاية فارس على سبيل المثال كان الحكّام يتصرّفون في الأراضي من دون أي اكتراث لحقوق أصحابها[2]. وكما أشرنا سابقًا، فإن ما يقارب 80٪ من مجموع سكّان البلاد يتمركزون أو يقطنون في المناطق الريفيّة وتشكل نسبة الضرائب زهاء 30٪ إلى 40٪ من الدخل الفردي[3].

---

(1) سعيد زاهد زاهداني، **مبانى روش تفكر اجتماعى در اسلام**، ص182.

(2) أحمد كسروي، **تاريخ مشروطه ايران**، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص48-49؛ ناظم الإسلام الكرماني، **تاريخ بيدارى ايرانيان**، ص162.

ومن أجل رفع الظلم ووضع حد للقمع الحكومي تضامنت شخصيّات من العلماء المجتهدين البارزين في عاصمة البلاد مع التجّار ليشكلوا جبهة ضدّ الاستبداد ويسعوا إلى إيجاد تغيير في النظام السياسي[1]. وكان المتنوّرون الحديثون يؤيّدون إجراء إصلاحات في هيكليّة النظام السياسي القائم آنذاك، ومن بين هؤلاء المتنوّرين وجوه كانت على ارتباط مع الحركة البابيّة والبهائيّة، وكان بعض هؤلاء يعلنون عداءهم ومعارضتهم الدين الإسلامي الحنيف، فيما كان فريق آخر منهم يتظاهرون بالتديّن الزائف؛ وإلى جانب هؤلاء ثمّة سياسيّون من داخل نظام الحكم القاجاري يتعاطفون مع الثوريّين[2]. وفي ما يأتي توصيفات لأهم شرائح الشعب الإيراني التي أسهمت في ثورة المشروطة.

1- علماء الدين

كان علماء الدين -كما أشرنا سابقًا- يتمتّعون باحترام كامل عند شرائح الشعب الإيراني جميعها، وكانت لديهم صلات وثيقة جدًّا مع سائر المجموعات، وكانت المؤسّسة الدينيّة على وضعها كما تمّ توصيفها على نحو عام في الفصل الثالث، غير أنّه برزت بعض الفوارق في المشهد العام؛ إذ إنّ المرجعيّة الدينيّة شهدت حالة من التعدّد بعد رحيل ميرزا محمّد حسن الشيرازي صاحب فتوى التنباكو الشهيرة، يعني غياب المرجع الرمز الذي تتوحّد في شخصيّته المقبوليّة العامة وتجتمع الأمّة حول قيادته، وكانت مدينة النجف الأشرف يومذاك مركز التشيّع حيث يقطنها بعض الشخصيّات المرجعيّة العليا من قبيل ملّا محمّد كاظم الآخوند الخراساني وميرزا حسين الطهراني[3].

---

(1) أحمد كسروي، **تاريخ مشروطه ايران**، ص48-49؛ ناظم الإسلام الكرماني، **تاريخ بيداری ايرانيان**، ص162.

(2) أحمد كسروي، **تاريخ مشروطه ايران**، ص30.

(3) المصدر نفسه، ص31-32.

وفي مدينة طهران كانت الشخصيّة الأكثر شهرة الشيخ فضل الله النوري، والسيّد عبد الله البهبهاني والسيّد محمّد الطباطبائي؛ إذن، فإن المؤسّسة الدينيّة لم تكن تتمتّع بالوحدة القياديّة التي كانت تتمتّع بها في نهضة التنباكو، ومضافًا إلى أن تأسيس المدارس الابتدائيّة الحديثة في تبريز وفي ما بعد في طهران وبعض المدن الأخرى كانت تهدف إلى الحدّ من نفوذ المؤسسة الدينية على الرغم من إقدام السيّد محمّد الطباطبائي شخصيًّا على تأسيس مدرسة الإسلام في عاصمة البلاد، فيما تصدى عالم ديني آخر يدعى الشيخ هادي نجم آبادي لإدارة مدرسة الرشديّة بعد إقالة أمين الدولة من سِدّة رئاسة الوزراء[1].

وقد كانت منظومة التواصل أو الاتّصال والارتباط المجتمعيّة في فترة حركة التنباكو تدار من قبل العلماء على الرغم من بعض الصحف الرسميّة التي كانت تصدرها الحكومة وبعض الصحف الأخرى الأهليّة غير الحكوميّة من قبيل «اختر» في إسطنبول، «الحكمة» في مصر، و«القانون» في لندن. أمّا المساجد والمدارس والتي كانت في طليعة وسائل الارتباط والاتّصال المجتمعيّة فقد كانت تمارس دورها بفاعليّة. وفي فترة ثورة المشروطة ثمّة عدد من الصحف الفارسيّة من قبيل «حبل المتين» في كلكتا (الهند)، و«تربيت» في طهران، و«التربية» في مصر، و«الحديد» في تبريز، أُضيفت إلى سابقاتها، وقد أثّر نشر هذه الصحف على سلطة العلماء على وسائل الارتباط المجتمعية وقيّدها[2].

إنّ وجود حكومة مركزيّة قويّة هو هدف الحكومة التي كانت تحاول التحرّك باتّجاه تعزيز قدراتها، غير أنّها تصطدم دائمًا بالاقتدار الذي كان يتمتّع به علماء الدين في أبعاد متعدّدة، وكانت الحكومة تبذل قصارى جهدها في فرض بعض القيود التي تحد من نفوذ علماء الدين؛ ولكنّها كانت تنتهي

---

(1) المصدر نفسه، ص38.

(2) سعيد زاهد زاهداني، **مبانى روش تفكر اجتماعى در اسلام**، ص184.

إلى الإخفاق، بحيث تذهب لمبتون إلى أنّ الحكومة أقدمت على انتهاج مجموعة تدابير بهذا الصدد من قبيل الحد من الاجتماعات أو الاعتصامات أو ما يعرف بـ«بست نشينى»، والحد من ممارسة القضاء الشرعي -المحاكم الشرعيّة-، وإجراء تفتيش في الأوقاف بهدف ضبط مواردها الماليّة والتخفيض من دخل العلماء، والتشجيع على نشر النظام التعليمي الدنيوي؛ ما أثار حفيظة العلماء ودفعهم إلى الاحتجاج والاعتراض خشية فقدانهم النفوذ الواسع الذي كانوا يتمتّعون به[1].

ومن أجل تعزيز قدرات الحكومة مقابل المؤسّسة الدينيّة أقدم عين الدولة في شهر رجب سنة 1321هـ.ق على اعتقال أربعة عشر طالبًا دينيًّا بزيّهم الديني على خلفيّة نزاع بين مجموعتين منهم، وتمّت معاقبتهم بالفلقة وتقييدهم بالسلاسل وإبعادهم إلى مدينة أردبيل، وقد أثارت هذه الإجراءات الحكوميّة استياء الأوساط الدينيّة والشعبيّة وردود فعل من جانب العلماء الذين نددوا بالحكومة من فوق المنابر، كما احتجّ التجّار بإغلاق محالّهم التجاريّة في البازار في عددٍ من المدن الإيرانية[2][3].

ومن الأمثلة البارزة جدًّا على سياسات الحكومة في مواجهة العلماء إقدامها على اعتقال أحد المجتهدين في مدينة كرمان على خلفيّة نزاعات مع أقليّات دينيّة ومعاقبته بالفلقة في سابقة خطيرة؛ ما أثار احتجاج علماء الدين في طهران الذين استنكروا وشجبوا بشدّة هذا التصرّف، وقد تفاقمت الاحتجاجات لتنتهي إلى إقالة حاكم كرمان في رمضان 1323هـ.ق لامتصاص ما تولّد من احتقان شعبي[4].

---

(1) آن لمتبون، **ايران در دوره قاجار**، ص293.

(2) وقد وردت تقارير حول تدابير حكوميّة فظة وعنيفة ضدّ العلماء في مدينتي قزوين وسبزوار أيضًا.

(3) ناظم الإسلام الكرماني، **تاريخ بيدارى ايرانيان**، ص132 و138.

(4) أحمد كسروي، **تاريخ مشروطه ايران**، ص53-54.

2ـ تجار البازار

كان التجّار في طليعة الشرائح الاجتماعية المتضامنة مع علماء الدين في الظروف الاقتصاديّة ـ السياسيّة؛ حيث إن تعطيل السوق وإغلاق المحالّ التجاريّة آنذاك كان الوسيلة والأداة السياسيّة الأكثر تأثيرًا؛ ذلك أنّ التجارة كانت القطاع الاقتصادي المهم في إيران.

يقول كاتوزيان: «لا شكّ في أن تنامي حجم التبادل التجاري الخارجي لإيران آنذاك يوجب تمركز ودمج المزيد من الرساميل التجاريّة». ويرى أنّ كبار التجار الإيرانيين في تلك الفترة قد استفادوا من نمو التجارة الخارجيّة وضاعفوا قوّتهم في عالم السياسيّة(1).

ومضافًا إلى ميولهم الدينيّة ـ الوطنيّة، فإنّ ثمّة عوامل أخرى تدفع التجار إلى معارضة الحكومة القاجاريّة؛ إذ كان موظفو الجمارك لا يتعاملون مع التجّار في مجال الصادرات والواردات بحسن نيّة؛ إذ كانوا يفرضون على التجار المسلمين تعرفة جمركيّة أكثر ويسيئون معاملتهم. في حين أنّ هذه المعاملة تختلف تمامًا مع التجّار المسيحيّين(2)؛ ولهذا السبب انتفض التجّار في بعض المدن(3) فيما كان الشاه يستعدّ للسفر إلى أوروبا في سنة 1318هـ.ق وقد استمرّت الاحتجاجات لحين عودة الشاه من جولته الأوروبية الترفيهيّة، إلّا أنها لم تسفر عن شيء يذكر. فعلى سبيل المثال أعدّ نوز نظامًا للتعرفة الجمركيّة في عام 1319هـ.ق، وحظي بتأييد مظفّر الدين شاه وإمضائه، وقد تحوّل القانون الجديد إلى اتّفاق منح بموجبه امتيازات لروسيا تمّ توقيعه بين الأخيرة وإيران في عام 1319هـ.ق ليوضع موضع التنفيذ في شتاء سنة 1321هـ.ق، ووفقًا لهذا الاتّفاق تتمتّع الواردات من السلع والبضائع الروسيّة

(1) محمد علي كاتوزيان، اقتصاد سياسى ايران، ص82ـ83.

(2) أحمد كسروي، تاريخ مشروطه ايران، ص29.

(3) المصدر نفسه، ص29.

بتسهيلات إلى جانب فرض تعرفة جمركيّة باهظة على الواردات من دول أخرى وعلى الصادرات الإيرانية.

وقد أدّى هذا الاتّفاق أو هذا النظام الجمركي الجديد إلى الإضرار بالتجّار والمزارعين وأصحاب المواشي والقطعان وأثار احتجاجات الدول الأخرى أيضًا، وقد أسفرت الضغوط عن إقدام حكومة إيران بعد شهور إلى منح التجار البريطانيّين تسهيلات جمركيّة جديدة[1].

وقد شهدت تلك الفترة ارتفاعًا فاحشًا في سعر مادّة السكر بسبب اندلاع الحرب بين روسيا واليابان، واتّخذت الحكومة الإيرانية إجراءات مهينة إزاء كبار التجّار الإيرانيين، وقرّر رئيس الوزراء تخفيض الأسعار بالقوّة، كما أقدمت على اعتقال بعض التجّار المحترمين ومعاقبتهم بالفلقة[2]، وقد أثار هذا الإجراء موجة من الاحتجاجات في العاصمة وانتهت إلى القيام بالهجرة الصغرى إلى مرقد السيّد عبد العظيم الحسني جنوب طهران في اليومين التاليين للحادثة.

ج- المتنورن

كان المتنورون في عهد المشروطة وبسبب تطلّعاتهم وتحرّكاتهم المناهضة للاستبداد الحكومي يتحرّكون في ظلال القيادة العلمانيّة، وبعد استقرار النظام الدستوري وتوقيع فرمان المشروطة من جانب مظفر الدين شاه، بدأوا تدريجيًّا بتنظيم صفوفهم بعيدًا عن علماء الدين.

إنّ الوجوه التي تهتمّ هذه الدراسة بالحديث عنها هي الشخصيّات المتنورة التي كان لها ارتباط بالفرق البابيّة والأزليّة والبهائيّة وكان لها دور في حركة المشروطة وهم عبارة عن:

---

(1) المصدر نفسه، ص58ـ59.

(2) المصدر نفسه، ص58ـ59.

ميرزا آقا خان الكرماني، السيّد أحمد روحي، إبراهيم حكيمي، السيّد جمال الواعظ، ملك المتكلّمين، وعلي محمّد، ويحيى دولت آبادي، وهذه المجموعة من المتنوّرين في فترة المشروطة ومن دون ممارسة الدعاية للبابيّة كانوا ينشطون في نشر الأفكار المعارضة للدين والعلماء والترويج للديمقراطيّة الغربيّة، بعبارة أخرى: وكما ذكرنا سابقًا كانوا ينشطون في مواجهة اقتدار علماء الدين وكانوا يتمتّعون بمساندة الدول الأجنبية ودعمها، ولم يكونوا يخفون هذا الدعم أو يتستّرون على ارتباطاتهم بالدول الخارجيّة، بحيث -كما سنلاحظ في ما بعد- إنّ عبّاس أفندي كان يتفاخر بما حصل عليه من أوسمة دول أجنبية وتحديدًا لقب «السير» الذي منحته إيّاه الحكومة البريطانيّة.

وفي ما يأتي نتحدّث عن بعض هؤلاء المتنوّرين البابيّين والبهائيّين الناشطين، ودور ناشري الأفكار اللّادينيّة والأفكار الديمقراطيّة الليبرالية.

كان ملك المتكلّمين من أهالي مدينة أصفهان، مكث أشهرًا عدّة في شيراز في عام 1321هـ.ق المصادف عام 1903م للوعظ والإرشاد. وخلال مواعظه كان يصرّح بانتمائه للحركة البابيّة، وكان على اتّصال مع البابيّين في شيراز؛ ولهذا التف حوله عدد منهم وكان يلقي محاضراته عليهم. صدر أمر طرده من شيراز وسلّم أمر الطرد من محافظة فارس إلى أصفهان إلى الحاكم[1].

ويعتقد ناظم الإسلام كرماني أن ميرزا آقا خان الكرماني على الصعيد الفكري هو في طليعة النشطاء في نهضة المشروطة والأكثر تأثيرًا، فهو بعد مدّة ذهب إلى إسلامبول بصحبة الشيخ أحمد روحي وعمل فترة من الزمن في جريدة «اختر» خدمةً لعالم المعرفة[2].

---

(1) سعيدي سريجاني، **وقايع اتفاقيه**، ص708

(2) ناظم الإسلام الكرماني، **تاريخ بيدارى ايرانيان**، ص11.

وكما ورد في فصول سابقة فإنّ ميرزا آقا خان الكرماني كان صهر صبح الأزل خليفة علي محمّد الباب، ويظهر من خلال كتاباته وما بين السطور عدم إيمانه بالإسلام وبأيّ فرقة أخرى وهذا واضح جدًّا، فقد ورد في «المكاتيب الثلاثة»: «لا يوجد أدنى شك في حماقة الإيرانيين وسفاهتهم ولم يبق في نفسي من ذلك شيء، وإلّا فإنّه لا يوجد في الدنيا من يصدّق قطّاع الطريق الذين أغاروا عليهم ونهبوهم وأسروا بنات ملوكهم»[1].

ويقول في موضع آخر: «حفنة من الأعراب العراة الحفاة، والوحوش الجائعين، السرّاق، رعاة الإبل، سود الوجوه وصفرها، هزال من أكلة الفئران، يعيشون في الخيام (حياة الرحّل) بلا بيوت ولا منازل، اعتادوا على الشوك والعليق، أشرار وقحون مصاصو دماء كالحيوانات؛ بل هم أسوأ من الحيوانات، يغيرون على قافلة الوجود.

ألا لعنة على الذين سلّموا هذه الدولة بعظمتها وهذه المدنية بسطوعها وتألّقها في عالم الوجود إلى قطّاع الطرق هؤلاء من سكان الصحاري، يوهمون أنفسهم بالأوهام ويمنّون قلوبهم بأنّهم ينالون سعادة الدارين»[2].

ومضافًا إلى هذا، فإن ناظم الإسلام يعتبره من مروجي الأفكار الجديدة وأنّ اعتباره تعاليم الدين الإسلامي من الأوهام أو الموهومات لَدليل على عدم إيمانه بهذا الدين الحنيف.

ميرزا آقا خان الكرماني أحد الأمثلة البارزة للمتنوّرين اللّادينيّين في حركة المشروطة، وقد اعتبره الدكتور مدد پور من المرتبطين بمدرسة الأزليّة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشيخ أحمد روحي فلقد كان أحد المنتمين للحركة الأزليّة[3].

---

(1) خان كرماني، سه مكتوب.

(2) فريدون آدميت، امير كبير وايران، ص282.

(3) محمد مدد پور، سير تفكر معاصر، ص35.

وكما ذكرنا من قبل فإنّ الشيخ أحمد روحي كان صهر صبح الأزل، وكان يرتدي الزي الديني «وكان مدّة من الزمن إمام جماعة يصلّي بالناس في مسجد ميدان قلعة ومسجد ميرزا جبّار الكرماني»[1].

تتحرّك هذه العناصر من المتنورة فكريًّا على صعيد محاربة الدين في المجتمع، وهذا التحرّك يبدو في ظاهره تحرّكًا نحو الرقي، أمّا في الحقيقة فإنّه يعمل على فصل المجتمع والأجيال القادمة عن الدين، ولهذا يأتي مشروع تأسيس النظام التعليمي الجديد المستقل عن المؤسّسة الدينيّة وعن الدين.

وقد ذكرنا أنّ أمين الدولة أسّس «انجمن معارف» التي تطوّرت لتصبح بعد ذلك وزارة الثقافة. وعلى صعيد تأسيس المدارس الحديثة سعى علماء الدين إلى التدخّل لكسر احتكار المتنورين المتغربين لهذا المسار؛ إلّا أنّ محاولاتهم باءت بالفشل.

تدلّ نظرة في كتاب «حياة يحيى» من تأليف يحيى دولت آبادي المشهور بانتمائه إلى البابيّة على أنّ المسار الأساس للكتاب يتحرّك في إطار ازدراء النظام التعليمي التقليدي والتشجيع على النظام التعليمي الجديد أو الحديث والعلماني، ومن المؤكّد أنّ نظام «الكتاتيب» لم يكن يلبّي احتياجات المجتمع الإيراني آنذاك من أجل النمو والتقدّم، غير أن تأسيس المدارس الحديثة لم يكن بالضرورة لينهض على محاربة الدين ودفع الشباب إلى ازدرائه ونبذه من عقولهم.

كان أشخاصٌ من قبيل ميرزا مالكوم خان الأرمني ـالذي لم يكن بالأساس مسلمًا أو ملتزمًا بالدين الإسلامي- يسعون إلى تغريب البلاد؛ لهذا سعى مالكوم إلى تأسيس «جامعه آدميت»، وكانت أهدافه من وراء هذا المشروع كما ذكر ذلك لويلفرد سكاون بلانت ـمؤلّف «التاريخ السرّي

---

(1) ناظم الإسلام الكرماني، **تاريخ بيداری ایرانیان**، ص13.

للاحتلال الإنجليزي لمصر» وبحسب ما نقلته لمبتون ـ كما يأتي:

«لقد ذهبت إلى أوروبا ودرست أنظمتها الدينيّة والاجتماعية والسياسيّة، لقد تعلمت روحيّة الفرق المختلفة المسيحيّة ومنظّمات المجتمعات السريّة والماسونيّة وتوصلت إلى ضرورة المزج بين العقل السياسي الأوروبي وبين العقل الديني الآسيوي. إنّني كنت مدركًا أنّه لا جدوى من أن نغيّر إيران بحسب النمط الأوروبي، واتّخذت قرارًا في أن ألبس مضمون الإصلاحات ثوبًا يمكّن شعبي من فهمه، وهذا الثوب هو الدين»[1].

لذلك أقدم مالكوم خان على تأسيس الفراموشخانه التي كانت المحفل الماسوني في إيران[2]. يعود تأسيس أول فراموشخانه إلى ميرزا مالكوم خان ويقال إنّ معظم أعضائها كانوا من طلبة دار الفنون السابقين ـ تأسّست فراموشخانه في كانون الأوّل وكانون الثاني 1851ـ1852م ـ، وكانت دار الفنون أوّل مدرسة يتمّ تأسيسها لدراسة العلوم الحديثة، وكان رئيس أوّل فراموشخانه التي اعتُرِف بها من قبل المحفل الماسوني الإنجليزي والمحفل الماسوني الفرنسي هو يعقوب خان والد مالكوم خان[3].

وفي تاريخ 12 ربيع الثاني 1278هـ.ق الموافق لـ19 أكتوبر تشرين الأوّل 1861 م أعلن إغلاق هذه الرابطة (فراموشخانه) بأمر من ناصر الدين شاه وإبعاد يعقوب خان إلى إسطنبول، غير أنّ ابنه مالكوم خان استمرّ في ممارسة نشاطه في إيران مدّعيًا أنّه أسّس دينًا جديدًا وهو دين الآدميّة، وأنّه اجتذب إليه العديد من الأتباع[4].

وتذهب لمبتون إلى القول إنّه ومضافًا إلى الفراموشخانه (المحفل الماسوني)، فإنّ ثمّة تشكيلات نصف سريّة تعمل تحت واجهات وطنيّة

---

(1) آن لمبتون، ايران در دورهٔ قاجار، ص306.

(2) المصدر نفسه، ص305.

(3) المصدر نفسه، ص305ـ306.

(4) المصدر نفسه، ص306.

بدأت تتبلور في آخر عهد ناصر الدين شاه، إلّا أنّها لم تكن واثقة من أن هذا النشاط كان على صلة بفعاليّات مالكوم خان «على الرغم من أن أعضاء هذه التشكيلات أو على الأقل عدد منهم كانوا يتمتّعون باختصاصات متنوّعة، غير أنّه على ما يبدو أنّهم في الغالب كانوا من العلماء المتوسّطين»[1].

وكانت هذه التشكيلات تنشط في بلورة مصالح الشعب الذي كان يتململ من وطأة الاستبداد ويتحرّك باتّجاه ثورة المشروطة وتأسيس نظام حكم دستوري[2]. لقد انصب نشاط متنوري البابيّة أو الذين كانوا على صلة معهم في الغالب من خلال هذه التشكيلات نصف السريّة وأيضًا من خلال الصحف المنتشرة آنذاك في هذه النهضة، كما إنّ كتابة البيانات هي الأخرى كانت وسيلة يستخدمها المتنوّرون وكذلك علماء الدين للتعبير عن آرائهم ومخاطبة الشعب. غير أنّه لم يكن في تلك الفترة في إيران أي تحرّك علني واضح تحت مسمى البابيّة أو البهائيّة، ولم ترد أدنى إشارة في هذا الخصوص على الإطلاق ليس للبابيّين وحدهم؛ بل حتّى للمرتبطين بهذه الفرق.

ويبدو أن حركات التمرّد التي فجرها البابيون في مطلع عهد ناصر الدين شاه كانت ما تزال تلقي بظلالها القاتمة على سمعتهم. لقد كانوا من المغضوب عليهم من قبل الحكومة ومن قبل الأمّة أيضًا؛ ولهذا كانت حياتهم صعبة في إيران في تلك الفترة بسبب ممارساتهم الوحشيّة أثناء الحروب التي خاضوها ضدّ القوّات الحكوميّة لقد كانوا يقطعون أيدي وأرجل الأسرى من جنود القوّات الحكوميّة ويلقون بهم في النار[3].

ورد في كتاب «مذكرات حاج سياح» وكتب تاريخيّة أخرى حول تلك الفترة من قبيل «حياة يحيى» ومن دون ذكر تصرّفات البابيّين السيّئة، نبذة

---

(1) المصدر نفسه، ص307.

(2) سعيد زاهد زاهداني، مبانى روش تفكر اجتماعى در اسلام، ص179.

(3) فريدون آدميت، امير كبير وايران.

من المضايقات التي كانوا يتعرّضون لها ويرسم حاج سيّاح صورة حزينة ومأساوية تستدر العطف عليهم، وهذا بذاته نموذج يحكي عن وجهتهم في أوساط المتنوّرين في تلك الحقبة الزمنيّة.

كان البابيّون يتحرّكون في العلن باسمهم في خارج البلاد تحت قيادة عباس أفندي، وكانوا يواصلون حياتهم ويزاولون نشاطهم.

والآن، فإن السؤال المطروح هنا: ما هي أيديولوجيا حركة المشروطة وما هي علاقتها بمدرسة البابيّة والبهائيّة؟

المقالة الثانية: أيديولوجيا ثورة المشروطة والبابيّون

لقد كانت أيديولوجيا حركة المشروطة وحتّى توقيع الفرمان من جانب مظفر الدين شاه إسلاميّة على نحو عام، وكانت القوّة الرئيسيّة لتعبئة الجماهير وحشد الإمكانات لهذه الحركة، إلّا أن آية الله السيّد محمّد الطالقاني يرى أن هذه الثورة لم تكن تتمتّع بأيديولوجيا واضحة[1].

«بحسب السياسات العامّة التي تبدو من خلال ما يرد في البيانات والجرائد والمحاضرات والخطب، فإنّ الشعب الإيراني كان يناهض الاستبداد ويعارض تبعيّة البلاد والدولة للأجنبي، وكان ينشد ويتطلع إلى العدالة. لقد كانت الجماهير تتحرّك بوحي من عقيدتها الدينيّة وتتلقّى التوجيهات اللازمة النابعة أساسًا من مبادئ المذهب الشيعي إلى جانب التوحيد، النبوّة، المعاد، الإمامة والعدل، ووفقًا لعقائدهم فإنّ «العدل الالهي يعني الإيمان بأنّ الله سبحانه جعل الحق والعدل أساسًا في نظام التكوين وفي نظام التشريع وأنّه عزّ وجلّ لا يظلم»[2].

(1) محمود طالقاني، حكومت اسلامى، ص10ـ11.

(2) مرتضى مطهري، جهان بينى توحيدى، ص132

ويتطرّق الشهيد مرتضى مطهّري إلى توضيح الآثار الاجتماعية لهذه الأصول والمبادئ بين المسلمين كما يأتي:

«إنّ عامة الشيعة وفريق من أهل السنّة وهم المعتزلة واستنادًا إلى الأدلّة القطعيّة والعقليّة والنقليّة ينفون الجبر وكون الإنسان مجبرًا على افعاله، وأنّ القضاء والقدر الإلهيّين يعملان على نحو مباشر في العالم، وأن هذا يتنافى مع أصل العدل؛ ولذا يعرفون بسبب ذلك بالعدليّة. ومن هنا يتّضح أنّ أصل العدل وعلى الرغم من كونه مبدأ إلهيًا يعني ارتباطه بإحدى صفات الله سبحانه إلّا أنّه مبدأ إنساني أيضًا؛ ذلك أنّه يرتبط بالحريّة والإرادة الإنسانيّة؛ وإذن، فإن الإيمان بأصل العدل لدى الشيعة والمعتزلة يعني الإيمان بمبدإ الحريّة الإنسانيّة ومسؤوليّة الإنسان وحركته البنّاءة»[1].

واستنادًا إلى الكتابات في ما يخصّ تاريخ الإسلام، فإن مفهوم العدالة في مضماره السياسي الذي يتجسّد في نماذجه وأمثلته في صدر الإسلام في مكّة والمدينة، يتجسد من وجهة نظر الشيعة في سيرة سيّدنا محمّد (ص) والإمام علي (ع)؛ إذ هما التجسيد الحقيقي لمفهوم العدالة. وينقل علماء الدين باعتبارهم المفسّرين لسيرة المعصومين وأقوالهم فهمهم وانطباعاتهم وتصوّراتهم إلى جماهير الشعب خلال المناسبات الدينيّة في المساجد والأماكن التي تنظّم فيها مختلف المراسم الدينيّة.

وفي غير هذا التصوّر الأساسي عن العدالة واستنادًا إلى ما ذكره زرگرى نجاد، لم تكن ثمّة كتابة ولو وجيزة حول أهداف الثورة قبل تأسيس مجلس الشورى الوطني[2].

حتّى المطالبة بتأسيس دار العدالة أو «عدالت خانه» واستحداثها وتطبيق

---

(1) المصدر نفسه، ص133_134.

(2) غلام حسين زرگرى نژاد، رسائل مشروطيت، ص14.

القوانين الإسلامية كانت من ورائه أهداف قضائيّة وليس سياسيّة[1]. إنّ التأمّل في تصريحات السيّد محمّد الطباطبائي أحد قادة الثورة بمناسبة ذكرى وفاة السيّدة فاطمة الزهراء (ع) ابنة الرسول الأكرم (ص) في يوم 14 جمادى الأولى سنة 1324 يشير إلى هذه التوجّهات، فهو يقول: «لقد مرّ زهاء ثمانية شهور ونحن نتحدّث من فوق المنابر وفي سائر المجالس عن العدالة فقط ولا شيء غير العدالة»[2]. ويقول في موضع آخر من كلمته بهذه المناسبة مؤكّدًا أنّ المحتجين لا يطالبون بحكومة دستوريّة أو جمهوريّة، ويضيف قائلاً: «إنّنا نريد مجلسًا أو لجنة يمكن للشعب من خلاله الحصول على حقوقه والخلاص من ضغوط الحكّام الظالمين، إن ما نريده وما نقصده هو العدل والإنصاف حتّى لا تتفرّق الرعيّة وحتّى لا يلجأ الناس إلى الأجنبي وحتّى لا تفسد البلاد»[3].

وطالب آية الله الطباطبائي في كلمته جماهير الشعب بأن يسيروا على ما سار عليه أتباع علي بن أبي طالب (ع) وأن ينتفضوا ضدّ الظلم، ثمّ يعلن بصراحة متهمًا رئيس الوزراء بالظلم وأن على الناس أن يثوروا ضدّه، ويضيف قائلًا: «إنّ الشاه طيب ورحيم ومريض... إنه لا يعلم بما يجري في البلاد». ثمّ عاتب الأمّة على ضعفها قائلًا: «لو أنّ الشعب كان له إلمام بالعلوم الجديدة والقديمة كالرياضيّات واللغات الأجنبية والقانون والحقوق الدوليّة والتاريخ، لتمكّنوا من إدراك معاني الحكم والعدالة»[4]. واستطرد موضحًا: «إنّ العلماء لا يريدون تزعم البلاد سياسيًّا والأخذ بزمام الحكم». وكذلك قال: «نحن لا نريد الجمهوريّة، إنّنا لا نطالب بإصلاحات دستوريّة في المستقبل القريب، يعني أنّ الشعب الإيراني لم يتعلّم بعد بما فيه الكفاية لكي يتحمّل حكومة دستوريّة أو جمهوريّة؛ ذلك أن الحكومة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) ناظم الإسلام الكرماني، تاريخ بيدارى ايرانيان، 374.

(3) المصدر نفسه، ص375ـ376.

(4) المصدر نفسه، ص377ـ378.

الدستوريّة تستلزم شعبًا متعلّمًا. إنّنا نقول فقط: لماذا هذا القدر من الظلم بحقّ الرعيّة لماذا هذا الضغط كلّه على الشعب؟»[5].

وبعد التطرّق إلى أنواع الظلامات التي تعرّضت لها ابنة النبي الأكرم (ص) والإمام الحسين (ع) خلص إلى القول: «اليوم سيّدنا هو الإمام صاحب الزمان (ع) ونحن جميعًا خدم في ركابه، ولا نخشى من القتل في سبيل تحقيق العدالة. إنّنا نستمدّ العون والتأييد منه ونصرّ على مقاصدنا، سواء طال بنا الوقت عامًا أم عشرة أعوام، نحن نريد العدالة ونطالب بتأسيس دار العدالة. إنّنا نريد السيادة لقوانين الإسلام. إنّنا نريد مجلسًا نيابيًّا، وبموجب القوانين التي يشرّعها يقف الشاه والشحاذ سواسية أمامه. إننا لا نقول نريد حكومة مشروطة دستوريّة أو جمهوريّة؛ بل نريد مجلسًا للعدالة الإسلامية»[6].

وقد أشار آية الله الطباطبائي خلال كلمته أكثر من مرّة إلى أنّ الثوّار لا يعارضون الشاه؛ بل إنّهم يعارضون رئيس الوزراء أو «نظام الحكومة الاستبدادي»[7]. والتناقض بين مفاد هذا الكلام في خصوص التغيير الحكومي وما تمخض من نتائج للحركة الدستوريّة يكشف بوضوح عن وجود خطّين وتوجّهين في أيديولوجيا هذه الثورة.

يرى القادة الدينيون أنّ الحاكم الحقيقي للبلاد يجب أن يكون صاحب الزمان (ع)؛ ولذا فهم يطالبون بمجلس للعدالة الإسلامية. أمّا النشطاء الذين يشاركون العلماء في مناهضتهم للاستبداد ومن المتنورين المتغرّبين فقد كانوا ينشدون نظامًا دستوريًّا على النمط السائد في الدول الأوروبية، وهم عندما يطالبون بنظام دستوري، فإن صورته في الحقيقة مستلهمة من

---

(5) المصدر نفسه، ص378.

(6) المصدر نفسه، ص381.

(7) المصدر نفسه، ص381.

النظم السائدة في أوروبا؛ ولهذا شهدت الثورة الدستوريّة تغييرات تدريجيّة في أهدافها انعكست في البيانات التي كانت تصدر بين الحين والآخر على امتداد مسار الثورة.

وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال دراسة تلك البيانات؛ وعندما صدر الفرمان النهائي للمشروطة (الموافقة الملكيّة) على إنشاء مجلس نيابي وتوقيع مظفّر الدين شاه هذا الفرمان الملكي، برزت النزاعات مرّة أخرى، أو بعبارة أخرى: كتبت التكملة وتمّ توقيعها.

وفي البيان الذي صدر بعد الهجرة الصغرى طالب الثوار بدار العدليّة. وفي بيان آخر صدر عن اللاجئين إلى السفارة البريطانيّة خلال الهجرة الكبرى طالب الثوّار بتأسيس دار الشورى، ولم يتضمّن الفرمان الأوّل للمشروطة أيّ إشارة إلى مسألة التشريع على أساس قوانين الشرع المقدّس أو الموازين الشرعيّة؛ أمّا الفرمان الثاني الذي صدر بعد ثلاثة أيّام فقد أكّد هذا الموضوع وهو الإشارة إلى اسم مجلس الشورى الوطني أيضًا الذي وردت الإشارة إليه في الفرمان الأوّل تحت عنوان مجلس الشورى الإسلامي، وفي الفرمان الثاني الوطني[1].

وعلى الرغم من الاحتجاجات حول هذا التغيير، فقد انتهت الأمور إلى تأسيس مجلس الشورى الوطني وقد نجم عن هذا التأسيس الأخير ظهور خطّين فكريّين متعارضين في ثورة المشروطة: المطالبون بالمشروطة والمطالبون بتحكيم الشريعة الإسلامية وقد انضمّ البابيّون بطبيعة تفكيرهم إلى الفريق الأوّل الذي غلب الفريق الثاني وحسم الصراع لصالحه بإعدام شخصيّة دينيّة كبيرة هي الشيخ فضل الله النوري، وليبدأ عهد الاستبداد المتنوّر أو استبداد المتنوّرين، ونشهد في المجال الاجتماعي ما بذرته الفرق المختلفة من بذور في ثقافة المجتمع في مضمار زعزعة الإيمان الديني وزلزلته.

---

(1) المصدر نفسه، ص358_376؛ أحمد كسروي، **بهائى گرى**، ص119_120.

ومن بين هذه الاتجاهات الفكريّة تبرز البابيّة والبهائيّة أيضًا، فقد كان الخط الفكري الذي يقوده علماء الدين من الذين يرون الإمام صاحب الزمان هو حاجب السلطة الشرعيّة الوحيدة يتحرّك باتّجاه تأسيس دار العدالة الإسلامية. أمّا الخطّ الفكري المتنوّر فقد كان يتحرّك باتّجاه حذف الدين وتغريب البلاد. وبسبب العداء الذي تضمره البهائيّة للأفكار والمبادئ الدينية، فقد اصطفت في الجهة المقابلة للمتنوّرين الدينيّين أو طلاّب تحكيم الشريعة الإسلامية.

وقد اتّجهت البهائيّة لنشر فكرها على نحو علني واصطفت إلى جانب المطالبين بالمشروطة الغربيّة وهي تحكيم الديمقراطيّة الليبراليّة؛ ذلك أنّهم سيتمكّنون من ركوب موجة الثورة والتغلّب على أكبر مانع يقف سدًّا في طريقهم يعني المؤسّسة الدينيّة المتمثّلة بعلماء الدين الأصوليّين وطردهم من ساحة الصراع؛ مع الإشارة طبعًا إلى أنّهم ـوبسبب استبعادهم مسألة الحكومة الدينيّة في أفكارهم وتوجّهاتهمـ فإنّهم لا يتطلّعون إلى شكل خاص أو نظام محدّد من الحكم؛ كما إنّ وجود حكومة ليبراليّة سوف يسمح لهم بطبيعة الحال بنشر أفكارهم.

وعلى هذا، فإنّه، وإلى جانب صهري صبح الأزل، ثمّة شخصيّات من المتنوّرين المتغرّبين تألّقوا، ثمّة شخصيّة كما هي الحال في ميرزا آقا خان الكرماني الذي قال عنه ناظم الإسلام كرماني في «تاريخ بيدارى ايرانيان» «تاريخ صحوة الإيرانيين» إنّه كان في طليعة المؤسّسين المتنوّرين اللّادينيّين للنهضة أو حركة المشروطة التي طرحت في تلك الحقبة من الزمن من جانب المتنوّرين المتغرّبين، والتي تعود بجذورها إلى الفكر الليبرالي، وقد راجت هذه الشعارات بعد الاعتصام الذي نظمه دعاة المشروطة في ساحة السفارة البريطانيّة. وفي الفترة التي شهدت الهجرة الكبرى لمعظم علماء طهران إلى مدينة قم؛ ومن ثمّ حصول الانشقاق الكبير بين دعاة المشروعة ودعاة المشروطة في المرحلة التي أعقبت انتصار حركة المشروطة.

يعتبر العلاّمة الطباطبائي نظام الفكر الليبرالي هو الحريّة في الأفكار لا

في العمل، وينهض على منطق عاطفي لا على منطق العقل، في حين أنّ الحريّة الحقيقيّة للإنسان في الإسلام تتحقّق بعد الإيمان بأصول الدين[1].

ويدلّ تاريخ الإسلام على أنّ ذروة الحريّة الفكريّة تحقّقت في مراكز الثقافة الإسلامية، وأنّ التنظيمات الاجتماعية الإسلامية كانت تمارس نشاطها بمنتهى الحريّة وفي داخل إطار القانون نفسه، وأن هذا الانضباط القانوني يمكن أن يفسّر بالوجه الآخر من التقوى التي يؤكّد عليها الإسلام على أوسع نطاق.

وكان معظم أفراد المجتمع ملتزمين بتنفيذ القوانين الشرعيّة التي كانت تنظم العلاقات الاجتماعية والاقتصاديّة.

ولقد كان نجاح تحريم التنباكو يأتي في إطار الالتزام المجتمعي بالقانون وكانت تجربة موفقة، فقد كان الشعب يقتدي بالقانون الشرعي الذي يبيّنه مرجع التقليد والذي حفظ البلاد من خطر الاستعمار المباشر.

كانت مواضيع الحرية وسيادة القانون التي أثارها المتنورون ومناقشتها تقليدًا مارسوه واقتبسوه عن النظام الفكري والاجتماعي الذي نشأ في الغرب من قبيل كتب مثل «روح القوانين»، الذي سعى المتنوّرون المتغرّبون إلى تقليده والدعاية له.

لقد غادر الاقتدار الديني (اقتدار علماء الدين) الساحة السياسيّة وأصبح الاقتدار الحكومي (اقتدار الحكومة المنبثقة عن حركة المشروطة) اللاعب الوحيد في هذه الساحة. كما إنّ الشعب قد أصيب بالتعب وأصبح تابعًا للحكومة الجديدة. وكانت الحكومة تابعة لفكر المتنوّرين والسفراء الأجانب.

وفي تلك الفترة كانت ثمّة تحرّكات مناهضة لهذا الطراز من التفكير تظهر هنا وهناك من منطلقات شرعيّة أو وطنيّة، ولكن أيًّا منها لم يكن له

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ص160ـ170.

حالة من الاقتدار تمكّنه من تنظيم هذا الجدل وبلورته؛ ولهذا فإنّنا نشهد حالة من الفوضى تسود إيران في تلك الفترة، وزعزعة في الحالة الأمنيّة بشكل مقلق للشعب الذي بدا توّاقًا لاستتباب الأمن، من أجل ذلك راح يتطلّع إلى المنقذ الذي يرسي دعائم النظام والاستقرار.

وفي ظروف كهذه وعندما ينهار الوضع الأمني، فإن الشعب يكون على استعداد للتنازل عن حريّته والقبول بالاستبداد من أجل ضمان الأمن والاستقرارين الفكري والاجتماعي.

وكما ذكرنا سابقًا، فإنّ الحركة البهائيّة بإيجادها هذا التشتّت والتمزّق الفكري في ما يرتبط بظهور الإمام صاحب الزمان (ع)، قد أضعفت حلقة الاتّصال بين علماء الدين وبين بعض الشرائح الشعبيّة. لقد كان علماء الدين يمتلكون اقتدارًا اجتماعيًّا وسياسيًّا انطلاقًا من كونهم نوّابًا للإمام المهدي، وعندما تنتفي هذه النيابة على نحو ما أو تختصر في وجود شخص واحد تحت عنوان «الباب» فمن الطبيعي أن تفرغ نيابة علماء الدين من مضمونها الاجتماعي وتفقد كثيرًا من معانيها.

يشير يحيى دولت آبادي في كتابه «حياة يحيى» المجلّد الأوّل بوضوح إلى اقتدرا المؤسسات الدينيّة في مقابل اقتدار الشاه ويعتبر اقتدار علماء الدين أحد الأركان الأساسيّة السياسيّة في البلاد، وفي كتابه يشير إلى الاستحالة التدريجيّة لهذا الاقتدار، فهو يشير إلى تراجع دعاة المشروعة أمام تيار المشروطة وزوال اقتدارهم.

لقد أدّت أفكار المتنوّرين في مضمار التشريع غير الإلهي ونشر الأفكار اللادينيّة المختلفة والمستوردة من الغرب وترويجها ما عليها من مهمّات في حذف العلماء باعتبارهم نوّابًا للإمام صاحب الزمان (ع) وإقصائهم من الساحة الاجتماعية. وعليه، فإنّه في فترة المشروطة في إيران لم يكن لحركة البهائيّة أو البابيّة شاخص أو واجهة، وكان زعيم هذه الفرقة عبّاس أفندي

يعيش في خارج البلاد. غير أنّهم تمكّنوا، ومن خلال التعاون المؤثّر والفاعل مع المتنوّرين المتغرّبين، من دحر أعدائهم المتمثلين بالاقتدار الوطني الحكومي والاقتدار الديني، وحسم الصراع لصالح اقتدار ثالث ارتبطوا به؛ بل كانوا مرتبطين به، ونعني اقتدار بريطانيا.

المقالة الثالثة: نشطاء البهائيّة في عهد المشروطة

نتطرّق في هذا القسم للتعريف بخليفة حسين علي النوري يعني عبّاس أفندي الذي قاد حركة هذه الفرقة في عهد المشروطة، حيث نشير إلى مواقف هذه الشخصيّة وبخاصّة مواقفه السياسيّة

عبّاس أفندي (عبد البهاء) 1260-1340هـ.ق

بحسب نقولات أتباع البهائيّة، ولد عبد البهاء ليلة بعثة الباب، أي في الخامس من جمادي الأولى 1260هـ.ق من زوجة حسين علي الأولى التي تدعى نوابة. حظي عبّاس بألقاب في ما بعد من قبيل: «آقا» «سركار آقا» «ابن الله» و«ابن البهاء»[1].

أمّا زوجة البهاء الثانية مهد عليا، فقد أنجبت ثلاثة أولاد هم كلّ من محمّد علي أفندي وميرزا ضياء الله وميرزا بديع الله.

وكما ذكرنا، إنّه، وبناء على لوح العهد، يتولّى الزعامة بعد وفاة البهاء في البداية عبّاس أفندي ومن ثمّ محمّد علي، غير أنّه بعد الوفاة حصل انشقاق بين الأبناء؛ إذ أقدم محمّد علي أفندي مع شقيقه الآخر واثنان من نساء ميرزا وأخواته وأبناء عمّه على مهاجمة عبد البهاء عبّاس أفندي على الرغم ممّا ورد في لوح العهد من وصايا بعدم النزاع والاختلاف والتزام الاحترام والمحبّة بين أعضاء الأسرة ونبذ الافتراء؛ فلمّا تفاقم الاختلاف والانشقاق دعا عبّاس أفندي الغصن الأكبر بالناقض الأكبر ونعت مريديه بالناقضين ودعا نفسه

---

(1) شوقي أفندي، قرن بديع، ص19 و83.

ومريديه بالثابتين فردّ محمّد علي ونعت الغصن الأعظم برئيس المشركين وإبليس اللعين[1].

وراح عبّاس أفندي يمطر أخاه بأوصاف ونعوت من قبيل البعوضة والصرصور والأرضة والبوم والخفّاش والثعلب والذئب وسائر الحيوانات المفترسة والكاسرة ومنح نفسه أوصافًا من قبيل: البلبل والطاووس[2].

فردّ ميرزا محمّد علي عليه واصفًا إياه بالعجل والحمار الذي يمشي على رجلين، ووصف نفسه بغضنفر الله[3].

وأخيرًا، أفضت هذه المناوشات إلى أن يعلن عبّاس أفندي أنّ الناقضين قد سطوا على العديد من ألواح البهاء وآثاره وحرّفوها، والأسوأ من ذلك كلّه أنّهم سرقوا صورة الصلاة البهائيّة ذات التسع ركعات ومعها الأحكام المتممة للكتاب الأقدس، وأنقصوا الدين[4]، وأن هذه العبادة العظمى ما تزال مفقودة حتّى الآن[5].

وهنا أجد من الضروري الإشارة إلى ما قاله عبّاس أفندي:

«إن من إنصاف النفس أنه من كان عاجزًا في تربية الأولاد والعيال كيف يربِّي أهل الآفاق! وهل في هذه القضيّة شك وتردّد! لا والله!»[6].

لقد كان عبّاس أفندي أكثر ذكاء وأكثر حذرًا وفطنة؛ إذ إنّه أعلن نفسه بأنّه إنسان عادي وأنّه غلام وعبد للبهاء حتّى لا يطالب بالبراهين والحجج، إلّا

---

(1) شوقي أفندي، **توقيعات مباركه**، ج1، ص103.

(2) عباس أفندي، **ألواح وصايا**، ص9.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص217.

(4) المصدر نفسه، ص25ـ28 وص174ـ175؛ عبد الحميد إشراق خاوري، **گنجينه حدود واحكام**، ص31.

(5) يتّضح من ذلك أنّ البهاء وعلى مدى عمره لم يؤدّ هذه الصلاة ولا مرّة واحدة أمامهم، حتّى لا يحتاج عبّاس أفندي وسائر مريديه تعلمها.

(6) عباس أفندي، **ألواح وصايا**، ص851.

أنّه اتّجه نحو التركيز على سمو مقام الباب ورفعه إلى أعلى المراتب وكذلك سمو مقام والده «البهاء»، وعلى خلاف والده فإنّه لم يلجأ إلى حماية دولة واحدة، أي لم يقتصر في ذلك على جهة أجنبية واحدة، وإنّما كان يغير من ارتمائه بحسب الظروف فيلجأ إلى علم هذه الدولة أو تلك بحسب الظروف التي تحيطه.

ففي مطلع عهده كان يستظلّ علم دولة روسيا القيصريّة التي كانت تمثّل الدولة الاستعماريّة، وكان مريدوه في مدينة عشق آباد الروسيّة الحدوديّة ينعمون بالحماية والدعم من حكومة روسيا القيصريّة؛ بل إنّها ساعدتهم على إنشاء المعبد البهائي «مشرق الأذكار»[1]. وقد أمر أبو الفضل الگلپايگاني الذي يعد خامس شخصيّة لدى البهائيّين، أمر البهائيّين في عشق آباد: «محفل الأصدقاء بالدعاء لطول عمر الدولة الروسية وازدياد حشم وشوكة جلالة الإمبراطورية الأعظم ألكسندر الثالث وأولياء حكومته القويّة»؛ ذلك أنّه ورد في الألواح المنيعة التي جاءت في تلك الأوقات من الأرض المقدّسة في فلسطين ما خلاصته: «إنّ على هذه الطائفة المظلومة أن تجعل نصب أعينها هذه الحماية وهذه العدالة من جانب دولة روسيا البهيّة وأن تدعو باستمرار لتأييد الإمبراطور الأعظم والجنرال الأكرم وتسديده وأن تسأل الله جلّ جلاله التوفيق له»[2].

وفي هذه الأوقات نفسها كان عبّاس أفندي يدعو للدولة العثمانيّة على هذا النحو: «إلهي! الهي! أسألك بتأييداتك الغيبيّة وتوفيقاتك الصمدانيّة وفيوضاتك الرحمانيّة أن تؤيّد الدولة العليّة العثمانيّة والخلافة المحمّديّة على التمكين في الأرض»[3].

---

(1) طبقًا لما ورد في: عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ج2، ص95. حوّل الشيوعيّون هذا المعبد إلى متحف. (شوقي أفندي، **قرن بديع**، ص125).

(2) عزيز الله سليماني، **مصابيح هدايت**، ج2، ص282.

(3) عباس أفندي، **ألواح وصايا**، ج2، ص312.

وبعد الثورة البلشفيّة في أكتوبر 1917 التي أطاحت بالحكم القيصري في روسيا، اتّجه عبّاس أفندي نحو بريطانيا العظمى، وبمرور الأيّام أزيح الستار عن كثير من الحقائق وانتبه العثمانيّون إلى أنّ عبّاس أفندي يعمل لصالح الإنجليز وأنه كان يتجسّس عليهم؛ لذلك قرّر أو فكّر جمال باشا ـالقائد العام للقوّات العثمانيّةـ بإعدامه[1]، وهنا سارعت الحكومة الإنجليزيّة إلى حمايته وإنقاذه، «ولما وصل هذا التقرير يعني حكم إعدام سركار آقا (عبّاس أفندي) إلى اللورد بلفور وزير الخارجيّة البريطاني آنذاك، ففي يوم وصوله نفسه أبرق عبر التلغراف إلى الجنرال اللنبي قائد الجيوش البريطانيّة في فلسطين وأكّد عليه أن يبذل كلّ ما بوسعه لحفظ حضرة عبد البهاء وعائلته ورفاقه وحمايتهم»[2]. وأخيرًا بسطت الجيوش البريطانية قبضتها على أرض فلسطين وتمّ إنقاذ عبّاس أفندي الذي منح وبسبب خدماته التي قدّمها إلى بريطانيا وسام البطولة من الدرجة الأولى وحصل على لقب «Sir»[3]؛ لذلك دعا سركار آقا للبريطانيّين تعبيرًا عن عميق شكره على هذه الحماية قائلًا: «اللهمّ إنّ سرادق العدل قد ضربت أطنابها على هذه الأرض المقدّسة... ونشكرك ونحمدك... اللهمّ أيّد الإمبراطور الأعظم جورج الخامس عامل إنكليا بتوفيقاتك الرحمانيّة وأدم ظلّها الظليل على هذا الإقليم الجليل»[4].

وقد لاحظت الحكومة الفرنسيّة الاستعماريّة أهميّة البهائيّة وقدرتها على بث روح التفرقة في المجتمع المسلم وبالتالي حفظ سيادتها وسيادة الأجانب؛ لذلك بادرت بالطلب من عبّاس أفندي أن يوجّه جزءًا من اهتماماته إلى مستعمراتها في الشمال الإفريقي من قبيل الجزائر.

---

(1) شوقي أفندي، قرن بديع، ج3، 291.

(2) المصدر نفسه، ص297.

(3) المصدر نفسه، ص299.

(4) عباس أفندي، ألواح وصايا، ج3، ص347.

كتب عبّاس أفندي نفسه يقول: «وصل من طهران عدد من المكاتيب تفيد بأن أولياء السفارة الفرنسيّة يصرّون على إرسال بعض المبلّغين إلى جهات إفريقيا يعني تونس والجزائر والاهتمام بها، وأنّ أولياء الحكومة الفرنسيّة سوف تبذل قصارى رعايتها في نظم الجماعة البهائيّة في تمشية أمورهم»[1].

قام عبّاس أفندي في أواخر عمره بأسفار عدّة إلى أوروبا وأمريكا، واستلهم بعض الأفكار الجديدة التي ظهرت فيهما، وألّف في ضوء ذلك اثني عشر عنوانًا سمّاها التعاليم الاثني عشريّة البهائيّة.

وخلال جولته في الولايات المتّحدة الأمريكية، ألقى كلمة في حشد من النفعيين وخاطبهم قائلًا إنّه يشاهد نور الإنسانيّة يتجلّى بأجلى صوره على وجوههم[2]، وبعد أن قال لهم ذلك استطرد قائلًا: «إنّه من أجل التجارة ومصالح الأمّة الأمريكية لا توجد بلاد أفضل من إيران؛ ذلك أن المملكة الإيرانية جميع ثرواتها مدفونة تحت الثرى، آمل أن تكون الأمّة الأمريكية السبب في ظهور هذه الثروات واستخراجها»[3].

وفي عام 1340هـ.ق توفّي عبّاس أفندي ودفن إلى جانب قبر الباب في مدينة حيفا، وقد اشترك في تشييع جنازته ممثّلون عن الحكومة الإنجليزيّة من بينهم هربرت صاموئيل[4]. وقد قدّمت الحكومة البريطانيّة تعازيها على هذا النحو: «لقد طلب وزير المستعمرات في حكومة جلالة ملك إنجلترا السيّد وينستون تشرتشل أن أنقل بالغ تعازي حكومة جلالة ملك إنجلترا إلى المجتمع البهائي، كذلك أنقل إلى أسرة الفقيد السير عبد البهاء عبّاس

---

(1) عباس أفندي، خطابات مباركه، ج1، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص32.

(3) المصدر نفسه.

(4) شوقي أفندي، قرن بديع، ج3، ص327.

أفندي والمجتمع البهائي تعازي إيكونت اللبني العميقة... وقد أبرق القائد العام للقوّات الإنجليزيّة في مصر الجنرال كنجرويو أيضًا متمنّيًا نقل عميق مشاعره إلى أسرة الفقيد السير عبّاس البهائي[1].

ترك عبد البهاء وراءه عددًا من المؤلّفات:

1ـ مقالة شخصى سيّاح.

2ـ مفاوضات (گفتكو برسد نهار).

3ـ رساله مدنيّه وسياسيّه.

4ـ مكاتيب (في أربعة مجلّدات).

5ـ خطابات مباركه، طبعة طهران.

6ـ خطابات عبد البهاء، طبعة مصر.

7ـ تذكرة الوفاء.

---

(1) المصدر نفسه، ص321ـ323.

الفصل السادس

البهائيّة في العصر البهلوي

المقدّمة

ذكرنا في الفصل السابق أنّ نهضة المشروطة انطلقت من أجل إرساء دعائم نظام حكم عادل في البلاد، وخلال النزاع الذي احتدم بين دعاة المشروطة الغربيّة ودعاة المشروطة المشروعة وبسبب الانشقاق والتصدّع الذي حصل في قيادة النهضة وخروج الشعب من الساحة السياسيّة، فقد تمكّن دعاة المشروطة الغربيّة من صنع حكومة مذعورة أو مرتبطة بالثقافة الغربيّة وإنتاجها قادت البلاد إلى تقليد الغرب واستنساخ مؤسّساته الاجتماعية.

بعبارة أخرى: إنّ انتصار دعاة المشروطة الغربيّة على تيار المشروطة المشروعة وشنق الشيخ فضل الله النوري أدّيا إلى إقصاء المؤسّسة الدينيّة وتحديدًا الجناح الذي ساند الشيخ فضل الله في دعوته إلى المشروطة المشروعة عن الثورة الدستوريّة، وأعقب ذلك قصف مجلس الشورى بالمدفعيّة (قوّات محمّد علي شاه) الذي أقصى القوى الدينيّة العلمائية والذين كانوا في ركب دعاة المشروطة وطردهم من الساحة السياسيّه. وهكذا، سقطت البلاد في قبضة دعاة المشروطة الغربيّة وانضوت القوّات الحكومّة تحت اقتدار أحمد شاه الشاب الذي كان يفتقر إلى الخبرة والتجربة، لينهض نظام في البلاد يرتكز إلى الفكر الليبرالي الديمقراطي.

من جهة أخرى، رأى السفراء المؤثرون في رسم السياسة الداخليّة لإيران أن أطماعهم لا تتحقّق في ضوء سياسة أحمد شاه الليبراليّة؛ لذا فكّروا في مؤامرة أخرى للسيطرة على الأوضـاع؛ خاصّة وأن المؤسّسة الدينيّة لم تعد قادرة على التدخّل في المشهد السياسي؛ وإذن، فإنّه يكفي أن يمسكوا بزمام البلاد من خلال وجود شخص عميل لهم يكون بيدهم وفي الوقت نفسه يكون على رأس الهرم في السلطة السياسيّة. وأخيرًا، وقع الخيار على شخصيّة رضا خان مير پنج الذي أمسك بزمام الأمور من خلال قوّاته العسكريّة (فوج القوزاق)، ومن ثمّ التأسيس للأسرة الملكيّة الجديدة أسرة البهلوي، وفي غمرة التدخّلات الأجنبية كان الشعب غائبًا عن الساحة السياسيّة.

كان المرحوم حسن مدرّسي -العالم الديني- هو الرجل الوحيد الذي اعترض في مجلس الشورى الوطني على النفوذ الثقافي المخالف للإسلام والذي أراد رضا شاه فرضه في البلاد. وعلى الرغم من كلّ الجهود التي بذلها، إلّا أن المؤامرة كانت أكبر وكان حسن مدرس يقاوم وحيدًا؛ لهذا لم يستطع أن يفعل شيئًا. أما روسيا، فقد تراجع تدخّلها منذ الثورة البلشفيّة، لهذا بقيت إنجلترا اللّاعب الوحيد في ساحة السياسة الداخليّة الإيرانية.

وفي ظروف كهذه وجدت بريطانيا الاستعماريّة أنّه ليس من العقلانيّة والحكمة إعلان الحماية للبهائيّين؛ بل العكس؛ إذ يتوجب على رضا خان أن يراعي عواطف الجماهير في تظاهره باحترام الدين وعلماء الدين، وأن يعكس عن نفسه صورة دينيّة ليحظى بالمقبوليّة الاجتماعية، لهذا لم يكن ثمّة حضور للبابيّين والبهائيّين في مختلف الميادين الاجتماعية والسياسيّة في إيران ونقصد بالحضور الحضور العلني، إلّا أنّه في عهد محمّد رضا شاه وبعد توافر مقدّمات الحضور البهائي الواسع فإنّنا سنشاهد ذلك بوضوح في ما بعد.

وفي هذا الفصل ندرس أوضاع البهائيّين في عهد رضا خان ووريثه على

العرش محمّد رضا شاه بهلوي، ونبدأ بدراسة أوضاع الاقتدار الحكومي والاقتدار الشعبي هذا في المقالة الأولى. وفي المقالة الثانية سندرس العلاقة بين الحكومة أو الدولة وبين البهائيّين. أمّا المقالة الثالثة فسوف تدرس العلاقة بين الأمّة وبين البهائيّين.

وسوف نرى بشكل عام أنّه في عهد رضا خان حدث اصطفاف للحكومة أو مؤسّسة الحكم مقابل اقتدار المؤسسة الدينيّة، وتُوبِعَت الأرضيّة التي مُهِّد لها في عهد المشروطة في تعزيز المؤسّسات الحكوميّة تدريجيًّا، واستُلِبت أو استُعِيدت الوظائف التي كان العرف الاجتماعي قد أولاها إلى المؤسّسة الدينيّة. بعبارة أخرى: أُقصيَ علماء الدين عن القيام بوظائفهم الاجتماعية وبالتالي تنامى الاقتدار الحكومي وانحسر اقتدار المؤسّسة الدينيّة بحيث لم يبق لها من وظائفها سوى إدارتها المدارس الدينيّة.

وفي عهد محمّد رضا بهلوي توافرت الأرضيّة لخروج الدين ومغادرته الميادين الاجتماعية، وإضعاف قدرات المؤسّسة الدينيّة باعتبارها إحدى المؤسسات الوطنيّة، وحضور المتنوّرين والناشطين اللّادينيّين ومن جملتهم البهائيّين.

وسوف تصل هذه التغييرات إلى مراحل يصبح خلالها جزءٌ كبيرٌ من الإمكانات والقدرات الحكوميّة في قبضة البهائيّين، والذين بدأوا يتطلّعون ويخطّطون لنقل مركزيّة هذه الفرقة إلى إيران وإلى مديات تتجاوز ما كان يطمع به ميرزا علي محمّد الباب.

وقد تصدّت الأمّة لهذه التحرّكات وأبدت ردود فعل ومواقف مضادّة بقيادة علماء الدين، ووقفت في مواجهة الحكم البهلوي وتوجّهاته البهائيّة.

المقالة الأولى: الحكومة والأمّة

نتطرّق في هذه المقالة إلى أوضاع الاقتدار الحكومي والأمّة وسعتهما في العهد البهلوي. وكما ذكرنا سابقًا، فإنّ الأمّة في العهد القاجاري وفي

الغالب قبل ثورة المشروطة كانت منضوية تحت القيادة الدينيّة المتمثّلة في المؤسّسة الدينيّة الأصوليّة، يعني أنّ الحضور الشعبي في الساحة السياسيّة كان تحت القيادة الدينيّة. أمّا الاقتدار الحكومي فقد كان تحت قيادة الشاه القاجاري. وعليه، فإن الاقتدار الأخير كان في مقابل الاقتدار الديني.

وفي هذه المقالة، ندرس تعامل هذين الاقتدارين النافذين في المجتمع في عهد الأسرة البهلويّة. وفي المقالات القادمة نتطرّق إلى موقع البهائيّين في ما يتّصل بهذين الاقتدارين.

من مكتسبات ثورة المشروطة وبعد انتصار دعاة المشروطة على دعاة المشروطة المشروعة سيادة التفكير الذي يقول بعدم كفاية الدين وعدم أهليته لإدارة المجتمع وهيمنة المنطق الذي ينادي بالتغيير على أساس النمط الغربي.

وتعدّ الحكومة التي انتخبها أو شكّلها مجلس الشورى الوطني أيضًا وطنيّة، وهكذا أثيرت علامة استفهام حول القيادة الدينيّة واعتبارها القيادة الوحيدة للشعب.

وقد انتهز رضا خان هذه الظروف والأجواء لإضعاف المؤسّسة الدينيّة والتقليل من رقعة اقتدارها وتوسعة رقعة الاقتدار الحكومي. وفي ضوء هذه السياسة الاستراتيجيّة، لم يعد ثمة أرضيّة أو مناخ يساعد في تألّق الحركات أو الفرق الدينيّة. ويكمن الاختلاف بين هذا العهد والعهد القاجاري في ما حصل من انحراف في ثورة المشروطة الذي أفضى إلى سيادة منطق إدارة البلاد في العهد البهلوي، الذي أقصى الدين تمامًا عن إدارة شؤون المجتمع وفق الأسلوب الغربي؛ في حين أنّه في العهد القاجاري كان الشاه يعتبر ظلّ الله؛ ولذا استلزم إقصاء المؤسّسة الدينيّة واقتدارها وإيجاد حالة من التشتّت الديني.

أما في العهد البهلوي، فإن هذا الاقتدار الديني قد خرج دفعة واحدة

وأصبحت الحكومة هي الممثلة للشعب؛ فلا تبقى حاجة إذن لهذه الفرق والحركات في الساحة السياسيّة، كما إنّ دورها في إضعاف الدين في صفوف جماهير الشعب أصبح عديم الجدوى في رأي الذين كانوا يرسمون السياسات الداخليّة في إدارة شؤون البلاد على الأقل.

ولهذا، فإنّنا سوف نلاحظ عدم وجود أي حضور لهذه الفرق في الميادين الاجتماعية والسياسيّة في عهد رضا خان على الرغم من استمرار هذه الفرق في نشاطها الثقافي أو حياتها الثقافيّة؛ بعبارة أخرى: فقدت، ونظرًا إلى ظروف تلك الفترة الزمنيّة، هذه الفرق موضوعيّة استخدامها في الساحة السياسيّة أو قل انتفت هذه الموضوعيّة، إلّا أنّها كانت فاعلة على مستوى وجودها كحركة دينيّة مقابل الدين المعترف به للبلاد.

وبسبب سياسات رضا شاه وبرامجه التحديثيّة وعصرنة الدولة، فقدت المؤسّسة الدينيّة أجزاءً كبيرة من اقتدارها ومن دورها الاجتماعي. ويصوّر ألگار برامج التحديث التي قام بها رضا شاه من وجهة نظر المجتمع المتديّن على هذا النحو: «كانت الست عشرة سنة الأولى من سلطة رضا بهلوي وللأمانة فترة عدائيّة شديدة حيال المؤسّسات الثقافيّة الإسلامية وكلّ ما يعدّ في رأي الكتاب الغربيّين إصلاحات وتحديث هو من وجهة نظر العديد إن لم نقل غالب الإيرانيين، إهانة شديدة للثقافة والتقاليد والهويّة الإيرانية»[1].

قدم رضا شاه في مطلع عهده وتحت عنوان عصرنة الاقتصاد الإيراني وتحديثه قانون التجارة وقد شغل هذا القانون تدريجيًا الأحكام الإسلامية في التجارة الواردة في مباحث «المكاسب» في الفقه كما بدأ بإدخال التغييرات على الجهاز القضائي للبلاد أيضًا.

ولم يكن الشاه رضا خان ينوي طرد علماء الدين من المحاكم؛ بل

---

(1) Hamid Algar, **Religion and State in Iran 1785-1906 The Role Of the Ulama In the Qajar Period, Berkeley**, p739.

كان يسعى إلى فرض الرقابة الكاملة والإشراف التام من قبل الحكومة على منظومة الجهاز القضائي. ومضافًا إلى ذلك، أحدث رضا خان بعض الإصلاحات الثقافيّة أيضًا فتمدّد الاقتدار الحكومي الجديد على حساب الاقتدار الديني[1]. ويصف ألگار المشهد الإيراني في هذا المضمار كما يأتي:

«ومضافًا إلى كلّ هذه الأمور -فرض القيود على علماء الدين في السلطة القضائيّة-، فإنّه تمّ فرض بعض القيود على إقامة المجالس الدينيّة وخاصّة بما يرتبط بإقامة مجالس العزاء على الإمام الحسين (ع) شهيد كربلاء، ولم تستثن حتّى مدينتا قم ومشهد من هذه القيود.

وعلاوة على ذلك، فإن النشاط البهلوي نُظّم على أساس إيجاد ثقافة منافسة ترتكز إلى الحداثة والتجديد وعلى أساس التوجّهات الوطنيّة والقوميّة وفي ضوء الضوابط والقوانين الرسميّة وضرب الثقافة الإسلامية في إيران»[2].

وقد صدرت ردود فعل عن المؤسسة الدينيّة جرّاء فرض هذه القيود وكانت ردود الفعل غير سياسيّة في الظاهر؛ بل كانت لها وجهة ثقافيّة، فقد انصرف آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري في قم إلى إعادة بناء المؤسّسة التعليميّة الدينيّة الحوزويّة وتوسعتها، ثمّ جاء بعده آية الله البروجردي ليستكمل ما قد بدأه الحائري، فاستحالت الحوزة العلميّة إلى مركز ثقافي وخندق هام للانطلاق في العمل والنشاط التبليغي السياسي المنظم[3].

ولم يتدخل أيّ منهما مباشرة في الشأن السياسي؛ بل انصبت جهودهما على بناء صرح الحوزة العلميّة والانطلاق في حركة الدفاع عن القوانين والتقاليد الإسلامية وقد أصبح كلاهما مرجعًا عامًّا للشيعة في زمانهما،

---

(1) سعيد زاهد زاهداني، مبانى روش تفكر اجتماعى در اسلام، ص215-216.

(2) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص741-742.

(3) المصدر نفسه، ص743.

وكان لهما نفوذ واسع كأعلى قيادة دينيّة ومرجعيّة شيعيّة، وذلك من خلال المؤسّسة التعليميّة الحوزوية[1].

وقد استمرّت الإصلاحات على عهد محمّد رضا شاه الذي تربّع على عرش المملكة بمساعدة دول الحلفاء في الحرب العالميّة الثانية، وبدأ الشاه محمّد رضا بهلوي عهده برفع القيود التي فرضها أبوه عن إقامة مجالس العزاء في ذكرى استشهاد أبي عبد الله الحسين (ع)، وألغى قانون رفع الحجاب فلم يعد الحجاب الذي ترتديه المرأة الإيرانية جريمة يعاقب عليها القانون.

وأطلقت الحريّات الديمقراطيّة في إطار حكومة ليبراليّة المنهج على نحو يتيح لمختلف الفرق ممارسة نشاطها الفكريّة بحريّة. وخلال العقد الأوّل من حكومة محمّد رضا شاه كانت الصحافة تعمل في بحبوحة من الحريّة النسبيّة، كما ازدهرت الأحزاب التي كانت تزاول نشاطها بحريّة؛ إذ يلاحظ المرء أحزابًا مختلفة الاتّجاهات تعمل جنبًا إلى جنب، من قبيل حزب تودة والحزب الاشتراكي المؤمن بالله والمجاميع ذات التوجّه الكسروي -نسبة إلى المفكّر والكاتب الشهير أحمد كسروي- وغيرها إلى جانب حركة فدائيان إسلام.

وفي هذه الأجواء، كانت أقليّة في مجلس الشورى الوطني تتحرّك باتّجاه تأميم النفط والصناعة النفطيّة وانتزاعها من قبضة شركة النفط الإنجليزيّة، إلّا أنّه من المثير أنّها لم تتوسّع ولم تشهد نموًّا على مدى دورات عدّة من المجلس النيابي، حتّى إنّه وقبل زهاء ستّة أشهر من تأميم صناعة النفط وعندما أراد مظفر بقائي النائب عن مدينة كرمان التقدّم بلائحة تأميم الصناعة النفطيّة إلى مجلس الشورى الوطني لم يستطع أن يحشد خمسة عشر نائبًا مؤيّدًا للتوقيع عليها؛ إلّا أن جهاد الشعب الإيراني وتعاون الأحزاب وخاصّة

---

(1) سعيد زاهد زاهداني، مبانى روش تفكر اجتماعى در اسلام، ص216.

التهديدات التي أطلقتها حركة فدائيان اسلام، ومشاركة الدكتور مصدّق وإرادة آية الله الكاشاني وهمّته، تمّ تأميم صناعة النفط في إيران. ثمّ جاء الانقلاب العسكري في ما يعرف بانقلاب 28 مرداد ليختطف الشاه والنفط الإيراني من براثن بريطانيا وليكون تحت نير الولايات المتّحدة الأمريكية.

وراح الشاه في ما بعد ومن خلال ما ترسمه أمريكا من خطط وبالاستعانة بمنظمته الأمنيّة الرهيبة يمضي قدمًا في تنفيذ الإصلاحات التي بدأها رضا خان والتي شهدت تسارعًا في وتيرتها وحدّتها.

وبعد رحيل آية الله البروجردي سنة 1962م شعر محمّد رضا شاه أنّ الفرصة قد باتت مؤاتية لإبعاد الدين عن الشؤون الاجتماعية؛ لذا نظم في البدء قانون المؤسّسات في الولايات في حكومة «عَلَمْ» وصادَقَ عليه؛ الأمر الذي أثار ردود فعل شديدة من جانب علماء الدين، غير أن هذه النهضة أفضت إلى الكشف عن قدرات القوى الدينيّة التي هوجمت هجومًا شاملًا في حوادث 15 خرداد/ 5 حزيران 1963 تحت ذريعة الدفاع عمّا يعرف بالثورة البيضاء.

وأدت الممارسات القمعيّة الحكوميّة إلى انزواء المؤسّسة الدينيّة وخاصة بعد إبعاد الإمام الخميني ونفيه إلى تركيا ومنها إلى النجف الأشرف في العراق بعد إعلان استنكاره واحتجاجه الشديد على منح الحكومة الإيرانية العسكريّين الأمريكيين الحصانة القضائيّة في معاهدة «كاپيتولاسيون» في إيران وعدم حصول أيّ ردود فعل شاملة لا من جانب المؤسّسة الدينيّة ولا من جانب الشعب؛ ما جعل الشاه والولايات المتّحدّة الأمريكية يشعران أنّ المؤسّسة الدينيّة فقدت قدراتها ولم يعد بها رمق من الحياة، فضلًا عن الوقوف بوجه النظام البهلوي؛ لهذا سوف نشهد بعد ذلك ظهور البهائيّين علنًا في الساحة الاجتماعية والسياسيّة للبلاد. بعبارة أخرى: حصل حضور البهائيّين في الساحة بعد التأكّد من قمع النظام البهلوي وبطشه بالمؤسّسة الدينيّة إثر انتفاضة 15 خرداد 1963 وإبعاد الإمام الخميني إلى خارج البلاد

عام 1964. وفي العام نفسه كُلِّف هويدا بتشكيل الحكومة ورئاسة الوزراء لينهض بإدارة برامج الشاه على مدى ثلاثة عشر عامًا.

المقالة الثانية: الحكومة والبهائيّين

في العهد البهلوي وخاصّة في العهد الثاني وبسبب الظروف الملائمة التي ساعدت على حضور البهائيّين في الميادين الاجتماعية وخاصّة السياسيّة، نَفَذَ البهائيّون إلى مفاصل الدولة وتسنموا مناصب رفيعة أساسيّة وتنامى نشاطهم بشكل واسع وفاعل. وقد تواكبت أو اقترنت قيادة شوقي أفندي خليفة عباس أفندي مع بدء حكم رضا خان؛ حيث لجأ البهائيّون إلى الاحتماء بها ومضاعفة عدد أتباعها في إيران، وكانت حكومة رضا خان بمثابة الملاذ الآمن لهذه الحركة.

ومن الضروري جدًّا الإشارة إلى أن زعماء البهائيّة في هذه الفترة كانوا يعيشون خارج البلاد؛ إذ غالبًا ما كانوا يعيشون في أوروبا وأمريكا، وكانت شؤون البهائيّين في إيران وأمورهم تُنظم وتدار بأمر من شوقي أفندي ومن ثمّ بعد ذلك بيت العدل؛ حيث مركزيّته في إسرائيل من خلال قنوات المحافل الوطنيّة داخل البلاد.

ويبدو أن رضا خان كان ينظر بإيجابيّة إلى البهائيّين بحيث نجده يختار أحد الضبّاط البهائيّين بعنوان المرافق الخاص لابنه ولي العهد محمّد رضا شاه. وبحسب فردوست فإن هذا الشخص هو الرائد صنيعي الذي تولى لاحقًا قيادة الجيش الإيراني -أعلى رتبة عسكريّة في الجيش- وهذا في ذاته يعبّر عن احترام رضا خان وثقته بالبهائيّين ومستوى نفوذهم وتغلغلهم في أجهزة الدولة[1].

(1) موسسه مطالعات وپژوهشهاى سياسى، خاطرات ارتشبد سابق فردوست، ظهور وسقوط سلطنت پهلوى، ص56_57.

كانت الحركة البهائيّة في العهد البهلوي إحدى أهم القنوات المؤثّرة والنافذة في التشكيلات السياسيّة ومؤسّسات الحكم وبالتالي في البنى التحتيّة الثقافيّة والاقتصاديّة في البلاد.

وقد شهد العهد الأوّل من الحكم البهلوي الذي تبنى سياسة مناوئة إزاء الدين ومحاربة المؤسّسة الدينيّة شهد حالة من التفاهم والانسجام بسبب وحدة الأهداف في هذا الموضوع؛ فزالت حالة التقابل والتضاد والمواجهة بين الحركة البهائيّة ومؤسّسة الحكم، وحلَّ مكانها تعاون بين الجانبين لمواجهة المؤسّسة الدينيّة. وقد وصل التعاون بين الطرفين إلى مستوى مناهضة الحجاب الذي هو من الأحكام الضروريّة للدين الإسلامي الحنيف.

ولكي نتابع مسار الحركة البهائيّة في العهد الثاني من الحكم البهلوي ونتلمّس مستوى النشاط البهائي وأثره الفاعل في رسم مصير البلاد سياسيًّا واجتماعيًّا، فإنّه يتوجب التعرّف على بعض العناصر البهائيّة التي كان لها الأثر الأبلغ والأهم في هذا المضمار، حيث تغلغلت عناصر بهائيّة عدّة خاصّة بعد نهضة 15 خرداد 1963م الدامية في مفاصل الدولة المختلفة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة من قبيل: هجبر يزداني الرأسمالي المعروف بـ«ثابت پاسال» مدير عام الإذاعة والتلفزيون، و«عهديّة» المطربة في عهد الشاه، وفرخ رو پارسا، وزير التربية والتعليم في حكومة هويدا، والدكتور شاهقلي وزير الصحّة وهو ابن العقيد شاهقلي؛ ومؤذن البهائيّين مهندي وهو من بهائيي كاشان وكان يعمل في المكتب الخاص لفرح ديبا زوجة الشاه، ومهدي ميثاقية الرأسمالي وصاحب استوديوهات «ميثاقيّة» لإنتاج الأفلام السينمائيّة، ومئات البهائيّين المتنفذين الآخرين. وبشكل عام يمكن القول إنّ البهائيين كانوا يمثلون أحد الأركان في إدارة البلاد. وفي هذا القسم نتعرّض بإيجاز إلى ترجمة حياة بعض الشخصيّات البهائيّة التي لعبت دورًا مهمًّا في الحياة السياسيّة والاجتماعية في تلك الفترة.

أ- الفريق أيادي

كان أبوه من قادة البهائيّة وقد ورث هذه السمة عن أبيه، ولذا يمكن القول دون أي تردّد إنّه قد قُدِّم من قبل الاستخبارات الإنجليزيّة باعتباره الشخص الذي تتوفّر فيه كلّ الشروط المطلوبة ليكون جاسوسًا من الطراز الأوّل. ولقد قدم أيادي خدمات كبرى للغرب تعدل جميع ما قدمته بيادقه الأخرى مجتمعة[1].

وكان فردوست قد عرّفه كطبيب في الجيش ليكون الطبيب الخاص لعلي رضا بهلوي أخ الشاه ثمّ كطبيب للشاه نفسه، وكان يلتقي يوميًّا في أوقات الفراغ ويشغل أكثر من ثمانين منصبًا وموقعًا إداريًّا في الدولة، ومعظم هذه المواقع وكما يقول فردوست تدرّ عليه أموالًا طائلة: فهو رئيس الصحّة العامّة في الجيش الإيراني، ومن خلال هذا الموقع كان يتحكّم ببناء مستشفيات الجيش وتوريد التجهيزات الطبيّة وكذلك توريد الأدوية اللازمة، مضافًا إلى منح الدرجات والرتب الصحيّة العسكريّة من رتبة العريف إلى أعلى رتبة نالها ولا يمكن لطبيب عقيد في الجيش أن يكون عميدًا إلّا بأمره.

كان أيادي رئيسًا لتكا (حوانيت الجيش) والقوّات المسلّحة، وكانت مديريّة الأدوية تحت تصرّفه، وله الصلاحيّة الكاملة لاستيراد ما يشاء من الدواء. كما كان يدير شيلات الجنوب (مواني الصيد الجنوبية) وهو الذي يمنح إجازة صيد الأسماك للشركات والدول[2].

وهذه المواقع الحيويّة في الدولة تكشف عن عمق نفوذ أيادي في الدولة والجيش الشاهنشاهي الذي كان آنذاك أقوى جيش في الشرق الأوسط.

يقول فردوست خلال حكومة هويدا -رئيس الوزراء لمدّة ثلاثة عشر عامًا-: «بذل أيادي كلّ جهوده لتعيين وزراء بهائيّين في هذه الحكومة، وكان

(1) المصدر نفسه، ص201.

(2) المصدر نفسه، ص201-204.

هؤلاء الوزراء لا يعملون شيئًا من دون إذن منه»؛ لذلك يتساءل فردوست قائلًا: «لا أدري في هذه الفترة ما إذا كان أيادي البهائي هو الذي يحكم إيران أم محمّد رضا بهلوي؟»[1].

وخلال تلك الفترة التي شهدت تصاعد نفوذ أيادي، تضاعف عدد البهائيّين ليصبح ثلاثة أضعاف ما كان عليه ولم يكن ليوجد بهائي واحد عاطل عن العمل.

يقول فردوست إنّ أيادي بقي دون زواج وقد اشتهر بـ«راسپوتين إيران» كذلك اشتهر بأنّه أكبر جاسوس للغرب وكان المصدر الأكبر للاستخبارات الأمريكية والإنجليزيّة عن أسرار البلاط والبلاد[2].

ويذهب فردوست إلى أنّ أيادي هو وراء تعيين هويدا رئيسًا للوزراء.

وفي الحقيقة، إنّه، وبسبب النفوذ المتعاظم لأيادي وقيادته البهائيّة ونفوذه داخل البلاط وإسهامه في إدارة العديد من شؤون الدولة، فقد عمل على توظيف جميع البهائيّين من خلال هويدا وغيره؛ لذلك لم يكن ليوجد بهائي إلّا وله موقع في مفاصل الدولة الإيرانية.

وتقول پروين غفاري في كتابها «تا سياهى در دام شاه» (في فخ الشاه) حول أيادي: «... كان أيادي طبيب الشاه الثقة، وبسبب بهائيّته فقد كان أثيرًا لدى الشاه، وفي تلك الفترة التي كنت أتردّد فيها على البلاط شعرت بأنّ الشاه يولي أصدقاءه البهائيّين أهميّة أكثر من غيرهم وكان أيادي من بين هؤلاء»[3].

وتقول في موضع آخر: «ولأن أيادي كان من المتنفذين في الفرقة البهائيّة وكان قريبًا من أوساطهم فقد كان له موقعٌ مهمٌّ وكان يعمل وبالتعاون مع

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) پروين غفاري، تا سياهى در دام شاه، ص82.

رفاقه على حل المشكلات، وكنت أيضًا أرتاد محافلهم ومجالسهم وأشارك فيها، وقد رأيت بعيني أن أكثر المسؤولين في الدولة وأصحاب النفوذ في الصناعات والمواقع الحكومة المهمّة في البلاد كانوا من هذه الفرقة»[1].

ب- أمير عبّاس هويدا

كان أبوه موظّفًا في وزارة الخارجيّة منذ صيف سنة 1944، وفي مطلع خريف 1945 عاد من خدمته العسكريّة إلى وزارة الخارجيّة وعُيّن في الدائرة الأمنيّة فيها، وفي شتاء العام نفسه أُسندت إليه إدارة الدائرة السياسيّة الثالثة، وفي آب عام 1946 عُيّن في ملحقية السفارة الإيرانية في باريس، وفي منتصف خريف 1947 عُيّن موظّفًا في دائرة حماية المصالح الإيرانية في ألمانيا، وفي شباط عام 1950 أصبح القنصل الأوّل الإيراني في شتوتجارت، وفي نهاية شتاء 1952 صار وزيرًا للخارجيّة الإيرانية.

عمل في حكومة الدكتور مصدّق معاونًا للدائرة السياسيّة الثالثة في وزارة الخارجيّة، وفي خريف 1953 مبعوثًا في اللجنة العليا للّاجئين في منظمة الأمم المتّحدة وملحقًا على مدى أربع سنوات ونصف في السفارة الإيرانية في أنقرة عاصمة تركيا، وبعد ستّة أشهر مسؤولًا عن السفارة الإيرانية في تركيا، وفي عام 1957 انتُدب من قبل وزارة الخارجيّة للعمل في شركة النفط، ثمّ أصبح وزيرًا للمالية في حكومة حسن علي منصور، وفي عام 1959 كان عضوًا في منظمة أمن الإمبرطوريّة الإيرانية (السافاك)، وفي هذا العام 1959 أصدر نشرة «كاوش» وكان أحد مؤسّسي «كانون مترقى» (مركز الرقي) برئاسة حسن علي منصور في عام 1961، ثمّ صار رئيسًا للوزراء منذ شتاء 1964 وحتّى صيف 1978 [2].

---

(1) المصدر نفسه، ص106.

(2) موسسه مطالعات وپژوهشهاى سياسى، **خاطرات ارتشبد سابق فردوست، ظهور وسقوط سلطنت پهلوى**، ج2، ص367 و373.

وفي موضوع بهائيّة أمير عبّاس هويدا، فإن أفضلَ وثيقةٍ وأكبرَ تعبيرٍ هو رسالة موقعة من جانب إسكندر في خريف 1964 أُرسلت إلى معظم المسؤولين الكبار في الحكومة والدولة آنذاك، وفيها يكشف النقاب عن تاريخ هويدا، ويبدو أن الرسالة من إعداد منوچهر إقبال، ونص الرسالة هذه موجود في المجلّد الثاني من مذكرات فردوست في الصفحات من 370ـ 377.

وقد ورد في تلك الرسالة ما يشير إلى سوابق الخدمة التي قدّمها والده للبهائيّة وبعض مخالفاته القانونيّة خلال تسنمه المناصب العديدة قبل رئاسته الوزراء وبعض أصدقائه البهائيين[1].

ثمّه وثيقتان أُخريان حول بهائيّة هويدا إحداهما رسالة من أحد زعماء البهائيّة كما يبدو يدعى قاسم أشرافي في صيف 1964، يعني قبل تسنمه رئاسة الوزراء بخمسة أشهر على خلفيّة تعرّضه لحادث سير على جادّة الشمال وكسر إحدى ساقيه، وهذه الرسالة موجّهة إلى فرهنگ مهر. والوثيقة الأخرى ما جاء في تقرير للسافاك حول اجتماع البهائيّين في ناحية 2 في مدينة شيراز في آب عام 1972[2].

وقد أثار تعيين هويدا رئيسًا للوزراء استنكار عامة الشعب الإيراني مضافًا إلى اعتراض الخواص في نظام بهلوي؛ بحيث نجد في تقرير للسافاك: «أنّ السناتور جهانشاه صمصام في ختام اجتماع يوم 6/ 2/ 1965 لمجلس الشيوخ خاطب السناتور مسعودي في حضور أحد الصحفيّين قائلًا: من المؤسف جدًّا أن يسلّط شخص مثل هويدا على البلاد والعباد»[3][4].

وخلال فترة حكومة هويدا تصاعدت وتيرة نفوذ البهائيّين وتغلغلهم

(1) المصدر نفسه، ص375ـ377.

(2) المصدر نفسه، ص384ـ385.

(3) تقرير السافاك، 7/ 2/ 1965.

(4) موسسه مطالعات وپژوهشهاى سياسى، خاطرات ارتشبد سابق فردوست: ظهور وسقوط سلطنت پهلوى، ص384ـ385.

في مفاصل الدولة الحسّاسة، وعلى الرغم من الاستياء الشعبي العام فقد اتّخذت تدابير من شأنها إزالة الآثار السيئة لهذه العلاقة أو احتوائها؛ حيث نجد إشارة إلى بعضها في المجلّد الثاني من مذكرات فردوست، ومن بينها التمهيد لفصل عدد من الموظفين البهائيّين وطردهم من شركة النفط التي جوبهت بردود فعل شديدة من جانب زعماء البهائيّة ومن بينهم: العميد صنيعي وزير الحربيّة والفريق أيادي طبيب الشاه الخاص والعقيد شاه قلي وعدد آخر، والتي انتهت إلى إلغاء قرارات الفصل المذكورة[1].

ج- پرويز ثابتي

كان پرويز ثابتي معاونًا في السافاك، وكان بهائيًّا بحسب ما صرّح هو نفسه.

ولد سنة 1936 وأصبح عضوًا في السافاك في شتاء 1958 بتزكية من ضرابي، المدير العام للدائرة السادسة في السافاك. يقول عن بدء استخدامه في السافاك ضمن حديثه عن حياته: «نشأت منذ ولادتي في أسرة بهائيّة وكان أبواي بهائيّين»[2].

جدير ذكره أنّ استخدام البهائيّين وتوظيفهم في تلك الفترة كان ممنوعًا رسميًّا بحكم القانون، ولهذا السبب أسند ثابتي البهائية إلى والديه لا إلى نفسه.

د- مليحة نعيمي

زوجة العميد پرويز خسرواني وابنة عبد الحسين نعيمي أحد العناصر القديمة في المخابرات (انتيلجنت سرفيس) من العاملين والأعضاء الأساسيّين في الحركة البهائيّة في إيران[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص390.

(2) المصدر نفسه، ص450ـ451.

(3) المصدر نفسه، ص454.

جاء في تقارير السافاك حول عبد الحسين نعيمي ما يأتي: «اسمه الصغير عبد الحسين وابن نعيم الشاعر البهائي المعروف، ولهذا فقد كان وما يزال يتمتع بمحبوبيّة ومنزلة في الأوساط البهائيّة.

كان يعمل بداية في السفارة الإنجليزيّة في طهران؛ ولكنّه لم يعد يعمل فيها منذ مدّة طويلة، وكان عمله في السفارة سكرتيرًا. ابنته الكبرى هي زوجة الفريق پرويز خسرواني وصهره الآخر محامي.

يعمل نعيمي حاليًّا في الهيئة الإداريّة للبهائيّين في طهران وليس لديه أي منصب تنفيذي ولكنّه يملك نفوذًا»[1].

وقد ورد في تقرير للسافاك يعود تاريخه إلى خريف عام 1967 ما يأتي: «السيّدة نعيمي... التي هي حاليًّا زوجة الفريق خسرواني من البهائيّين المتعصبين ومن ذوات النفوذ في الفرقة البهائيّة في إيران».

وقد ورد في تقرير للسافاك يتحدّث عن عبد الحسين نعيمي بأنّه كان منذ عام 1942 وحتّى عام 1948 رئيسًا للّجنة السريّة التي تعمل لصالح السفارة الإنجليزيّة في طهران، وقد كان من ناحية بهائيته جزءًا من المخرجين البهائيّين في طهران الذين كانوا يديرون نشاطات البهائيّة، بحيث كان ثابت پاسال وفي المناسبات الضروريّة يستفيد من نظريّات نعيمي وأفكاره. «ابنته هي زوجة الفريق خسرواني التي تمكّنت منذ سنوات عدّة من إقناع زوجها وعلى نحو سرّي في اعتناق البهائيّة، وكان الفريق خسرواني قد اعتنق البهائيّة رسميًّا في حضور الدكتور علي محمّد ورقا الأستاذ الجامعي والبهائي المتعصّب وأحد الشخصيّات الدينيّة البهائيّة، وبحضور السيّد نعيمي، وتقرّر ومن أجل الحفاظ على رتبة الفريق العسكريّة ومواقعه الرسميّة الأخرى أن تبقى مسألة بهائيته داخل الإطار العائلي وأن لا تتجاوز هذا الإطار[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص454.

(2) المصدر نفسه، ص455.

وكان الفريق برويز خسرواني رئيسًا للجندرمة في البلاد خلال الأحداث التي جرت في ١٥ خرداد/ حزيران 1963م، وقد لعب دورًا كبيرًا في قمع الانتفاضة الشعبية للشعب الإيراني المسلم بقيادة الإمام الخميني وإخمادها، ولهذا أرسل مجمع البهائيين في إيران برسالة إلى الفريق المذكور بعد بضعة أيام من قمع الانتفاضة يشكره فيها على ما قامَ به ضدّ المنتفضين واصفًا الثوار بأنهم مجموعة من الرّعاع والمخرّبين.

إنّ هذا التقرير يشير بوضوح إلى أنّه بعد قمع انتفاضة 15 خرداد/ حزيران 1963 شهد النفوذ البهائي تناميًا واسعًا وتصاعدت وتيرة تغلغل البهائيّين وتسنمهم مراكز حساسة جدًّا في مفاصل الدولة على صعيد الجيش والجامعات وحتّى على الصعيدين الاقتصادي والثقافي، كما تنامت علاقات البهائيّة مع جهات أجنبية خارج البلاد وبخاصّة مع بريطانيا؛ حيث يشير التقرير الآتي وبشكل صريح إلى انتقال معلومات تخصّ أمن الدولة، أي إدارة نشاط تجسسي لصالح الإنجليز؛ فيتحدّث التقرير عن قيام السيّدة نعيمي منذ مدّة بمهام والدها في التعاون مع الاستخبارات الإنجليزيّة من خلال السفارة البريطانيّة في طهران، وعلاقاتها مع مسؤولين إنجليز، وقيامها بجولات في أوروبا سنويًّا، ومشاركتها في المؤتمرات التي يعقدها البهائيّون في الخارج؛ إذ كانت تمثّل المرأة البهائيّة في إيران؛ لذلك حظيت بالمرتبة الأولى في أوساط البهائيّة من خلال قيامها بالدعاية للبهائيّة والترويج لها ونشرها وتعزيز النفوذ البهائي داخل إيران وتكريسه وترسيخه.

كذلك أورد التقرير ما يشير إلى شائعات تتحدّث عن برويز خسرواني واستخدامه أفرادًا وضباطًا بهائيّين على نحو خفي ورعايته إياهم وتقديمهم على الآخرين[1]؛ الأمر الذي شجّع على اجتذاب الكثيرين وانتمائهم للبهائيّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص455.

هـ- العميد أسد الله صنيعي

ويعدّ هو الآخر من الوجوه البهائيّة البارزة المتنفذة. لعب دورًا بمعية العميد الدكتور عبد الكريم أيادي في تعزيز مواقع هذه الفرقة في المؤسّسات العسكريّة للنظام البهلوي. ويبدو أن قيادة البهائيّة طلبت منه تقديم استقالته من وزارة الحرب في عام 1962 بحجة مبدإ عدم التدخل في الشؤون السياسيّة. وفي حين أنّ البهائيّين يتمركزون في المفاصل الأساسيّة للدولة فالدكتور أيادي كان يهيمن على حكومة هويدا، ومع ذلك فإن صنيعي وبدعم من أيادي ومساندة محمّد رضا بهلوي حصل على موافقة القيادة البهائيّة للاستمرار في عمله[1]. وفي حركة مسرحيّة عام 1962 قدم صنيعي استقالته، غير أنّ الشاه أشار إلى أنّه لا يسمح لأحد في التدخّل في الشؤون السياسيّة وأنه يتعيّن على صنيعي الاستمرار في مزاولة مهامه، وهكذا استمرّ صنيعي في ممارسة نشاطه في مراكز الدولة الحساسة[2].

ومن المحتمل أن يكون الهدف من هذه الاستقالة تلطيف الأجواء المتوجسة إثر صعود هويدا إلى سدة رئاسة الوزراء، فمن خلال تقديم الاستقالة وموقف الشاه أمكن على الأقل دحض الشائعات التي تتحدّث في الأوساط العسكريّة حول هيمنة البهائيّين على مؤسّسات الجيش.

وبحسب مذكرات فردوست -القريب جدًّا من البلاط- فإنّ محمّد رضا بهلوي كان يضع كامل ثقته في العناصر البهائيّة ويعتقد أنّهم وبسبب خطهم الفكري لا يشكلون أي خطر على حكمه[3]. بعبارة أخرى: كانت هذه العناصر تحت تصرّفه تمامًا وتصرّف أسياده، وهو من خلالهم يمكنه متابعة السياسات الأجنبية في إيران.

---

(1) المصدر نفسه، ص468-469.

(2) المصدر نفسه، ص468.

(3) المصدر نفسه، ص469.

لقد كان صنيعي نافذًا جدًّا في الساحة السياسيّة للبلاد وعمل في حكومة كلّ من علم وحسن علي منصور وهويدا، وتسنّم وزارة الحرب ورئاسة إدارة المؤن العسكرية[1].

و- هوشنگ نهاوندي

كان من ذوي النفوذ الذين تبوّأوا مناصب حكومية ومواقع ثقافيّة وعلميّة في البلاد. تقلد في أواخر حكم الشاه وبعد تسنمه منصبًا وزاريًّا رئاسة جامعة شيراز ثمّ جامعة طهران. ورد في مذكرات فردوست أنه كان على ارتباط بالاستخبارات الغربيّة منذ أيّام دراسته الجامعيّة في باريس. وتشير وثائق السافاك إلى أنّه كان متّهمًا بالبهائيّه[2]. وبحسب مذكرات فردوست أيضًا، فإنّ الشاه كان يثق بالبهائيّين إلى أبعد الحدود، وقد بلغ نفوذهم في مفاصل الدولة ذروته في عهد عبد الكريم أيادي، وتبوّأوا مناصب رفيعة جدًّا في حكومة هويدا حيث كانوا يحصلون على الوظائف الحساسة بسهولة، وقد سعوا إلى إضعاف اقتصاد البلاد، فمثلًا كانوا يستوردون السلع التي يمكن إنتاجها وطنيًّا بأسعار أقل من المستورد[3].

يقول فردوست عن تدخل البهائيّين في الشؤون السياسيّة: «يحظر على البهائيّين تبوّأ المناصب أو المشاغل السياسيّة إلّا بإذن من عكا، حيث يتعيّن عليهم التقدّم في الفعاليّات التجاريّة والنشاطات الزراعيّة؛ ولهذا سألت العميد صنيعي ذات يوم: كيف قبلتم العمل السياسي؟ فأجاب: لقد سألت وجاء الجواب بالإيجاب في ما يخصّ الموارد الاستثنائيّة الهامّة؛ إذ يمكن العمل في هذا النوع من المشاغل.

والحقيقة أنّ البهائيّة العالميّة تحمل هذا التصوّر، وهو أن إيران هي

(1) المصدر نفسه، ج1، ص374.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص510.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص374-375.

أرض الميعاد التي يتوجب أن تكون من نصيب البهائيّين، ولذا رفع الحظر المفروض على العمل السياسي في إيران. إنّ البهائيّين الذين رأيتهم لم يكونوا يشعرون بهويّتهم الإيرانية أبدًا، لقد كان هذا واضحا تمامًا ومن الطبيعي أن يكون هؤلاء الأفراد جواسيس بالفطرة»[1].

كان محمّد رضا بهلوي يعتقد أنّ البهائيّين لا يتآمرون عليه؛ ولذا فهو يرى أن وجودهم في المناصب الحكومية يعود عليه بالفائدة. وقد استثمر البهائيّون نفوذهم في مفاصل الدولة لمضاعفة ثرواتهم والإمساك باقتصاد البلاد، ولقد مكنتهم مواقعهم الحكوميّة من مصادرة ممتلكات الناس واغتصابها وممارسة الضغوط لانتزاع ما يمكن انتزاعه والاستحواذ عليه. ولقد كانت أعمال هجبر يزداني وممارساته المقترنة بالقوّة والضغط غالبًا مع الناس وحتّى مع بعض المسؤولين الحكوميّين نموذجًا وشاهدًا على الطريقة التي صار من خلالها البهائيّون أثرياء باستغلالهم المواقع الرسميّة.

وفي رأي فردوست، فإن اكتساب الثروات الهائلة باسم هجبر يزداني كان يتعلّق بالمجتمع بالبهائي، واسم هجبر لم يكن في الواقع إلّا غطاء للحصول على المزيد من النفوذ والقدرة الاقتصاديّة من جانب هذه الفرقة[2]، ومن ثمّ الانطلاق من هذه القاعدة الاقتصاديّة لاجتذاب الآخرين إلى البهائيّة، مضافًا إلى استخدام عنصر المرأة والإغراء في الدعاية ونشر البهائيّة وتوسيعها؛ لذلك تجيز البهائيّة الزواج من المرأة المسلمة كأسلوب دعائيٍّ ما أدّى إلى جذب الكثير من الإيرانيين إلى مذهب البهائيّة.

ولقد كان البهائيّون في مواقع القوّة يشيرون صراحة إلى ديانتهم في الاستمارات الرسميّة، إلّا أنّه وفي مواطن الضعف كما حدث بعد تخريب حظيرة القدس في طهران وتدميرها عام 1965م كانوا يدّعون الإسلام بوصفه الدين الذي يدينون به.

---

(1) المصدر نفسه، ص375.

(2) المصدر نفسه، ص375ـ377.

وكانت التقارير الرسميّة للسافاك بخصوص الموافقة على استخدامهم في الدوائر الرسميّة أو الجيش سلبيّة، وكان حضور عدد من الضباط البهائيين داخل الجيش ووجود الموظفين من المذهب البهائيّ كذلك في مختلف دوائر الدولة دليلًا واضحًا على تسامح الحكومة معهم وغضّ النظر عن مسلكهم وسيطرتهم على النظام الإداري والعسكري في البلاد إبّان حكم بهلوي؛ الأمر الذي اضطرّهم إلى أن يُعلنوا رسميًّا الإسلام دينًا لهم[1].

وفي ضوء المعطيات أعلاه يتّضح أنّ الجهاز الحكومي في عهد محمّد رضا بهلوي كان تحت هيمنة البهائيّين إلى حدٍّ كبير، وأنّ البهائيّين كانوا يتمتّعون بنفوذ واسع في الدولة، بحيث إنّ -وكما سيأتي تفصيله في الفصل الرابع- الفرقة البهائيّة كانت تعمل كحزب منظم في ذلك العهد وإنّهم من خلال هذا التنظيم الحزبي تمكّنوا من بسط سيطرتهم وتعزيزها على مساحة كبيرة جدًّا من الجهاز الحكومي وهيكليّة الدولة اقتصاديًّا وثقافيًّا. لقد كان مركزهم في فلسطين ولكنّهم على ارتباط وثيق ومنظم وواسع النطاق مع قيادتهم المركزيّة في عكا، ولهذا فإنّهم، ومضافًا إلى نفوذهم الواسع في إيران، فقد كانت لهم علاقات وثيقة مع دول أجنبية وخاصّة إسرائيل وبريطانيا، وفي الحقيقة كانوا يعملون لصالح تلك الدول.

لقد كان فردوست قريبًا من أوساطهم؛ ولذا أدرك انتفاء حسهم الوطني كإيرانيّين؛ ما يؤيّد نتائج هذه الدراسة في أنّ البهائيّين في عهد عبّاس أفندي تبنّوا رسميًّا عالمية الوطن. وكنّا قد أشرنا في ما مضى إلى أنّه منذ فترة حسين علي النوري وخاصّة عهد عبّاس أفندي استحالت الحركة البهائيّة إلى حركة دوليّة، وفي فترة قيادة شوقي أفندي التي اقترنت ببدء الحكم البهلوي، تمّ تنظيم تشكيلات الحركة على أساس حزبي وتوثقت علاقتهم مع إسرائيل. إن مسألة عالميّة الوطن قد سوغت لهم تجاوز مصالح البلد الذين يعيشون فيه دون أيّ شعور بالمسؤوليّة أو وخز الضمير؛ ذلك أن ما يفكّرون به هو

---

(1) المصدر نفسه، ص377.

مصالح فرقتهم، وهذا الاهتمام بمصالحهم الفئويّة على حساب المصالح الوطنيّة واضح تمامًا في معطيات ما ورد أعلاه، فعلى سبيل المثال تكالب هجبر يزداني على ثروات الناس وممتلكاتهم. وانتهاك القوانين السائدة كان بمثابة طعنة غدر في سلطة الشاه، غير أنّه كان يفضي إلى تراكم ثروات الفرقة البهائيّة وتنامي نفوذها في البلاد. وقد كان الشاه الحامي الأكبر للبهائية وكان معظم مُدراء المصانع والمؤسسات الخاصة به من البهائيين الذين استخدموا تلك المواقع للترويج لمذهبهم وتغيير عقائد المسلمين بكلّ طريقة ممكنة. وكان مجمع البهائيين في إيران قد بعث برسالة رسمية إليه يشكره فيها على دعمه ومساعداته المالية للتبليغ للبهائية والترويج لها.

وعلى نحو عام، كانت البهائيّة تتحرّك في مسار إضعاف الاقتدار الحكومي واقتصاد الدولة وتحقيق مصالح الأجانب واكتساب المزيد من الاقتدار والثروة لصالح البهائيّين؛ ما يمكننا من القول إنّ هذا التوجه هو من جملة العوامل التي انتهت إلى انفجار ما عرف بالثورة الإسلامية.

المقالة الثالثة: الأمّة والبهائيّون

في الوقت الذي كانت فيه حكومة الشاه تمضي قدمًا نحو تعزيز البهائيّة في إيران وتضع تحت تصرّف البهائيّين مساحة واسعة من أجهزة الدولة وتطلق أيديهم في البلاد بسبب الدعم الذي يتلقّونه من أسياد الشاه، في هذه الظروف انبثقت من بين صفوف الأمّة إرادة تناهض تحرّكات البهائيّين ونشاطهم، فقد بادر بعض المتديّنين للوقوف بوجه ما يمكن أن نطلق عليه المدّ البهائي، وفي طليعة هذا التحرّك يتصدّر علماء الدين.

وانتهج كلّ من المتديّنين وعلماء الدين نهجه الخاص في مواجهة البهائيّة، ومن بين هذه التحركات المبادَرة إلى تأسيس منظمة تحت عنوان «انجمن خيريه حجتيه مهدويه» (رابطة الحجتيّة المهدويّة الخيريّة) وتدعى

اختصارًا «انجمن حجتيّة» أو «انجمن»، وذلك في عام 1955. وقد أسّست هذه الرابطة لمكافحة البهائيّة، أسسها عالم دين يدعى الشيخ محمود ذاكر زاده تولايي، واشتهر باسم الشيخ محمود حلبي، ويُقال إنّ الغرض من تأسيسها أنّ صديقًا وزميلًا للشيخ الحلبي يدعى السيّد عبّاس علوي انجذب للبهائيّة، وفي عام 1953 رأى الحلبي الإمام صاحب الزمان في عالم الرؤيا يأمره أن يشكل مجموعة لمكافحة البهائيّة. ولكن إذا خضنا في الظروف الثقافية والاجتماعية التي كانت سائدة في تلك الفترة، يتبيّن لنا أنّه بعد انقلاب 28 مرداد/ أغسطس عام 1953م والنفوذ الأميركيّ وسيطرته على مفاصل الحكومة البهلوية تبلورت مؤامرات البهائية في التبليغ الذي استمر زهاء عشر سنوات برئاسة شوقي أفندي، واتّسع مجال النشاط التبليغيّ وازداد حجم نفوذ البهائية وشبكاتهم في جميع المجالات الثقافية والاجتماعية في إيران؛ الأمر الذي أقلق العديد من رجال الدين في ذلك الوقت وعلى رأسهم آية الله البروجردي. وهكذا تأسّست مجاميع عدّة أو فروع لهذه الرابطة في المدن كلّها التي يتواجد فيها البهائيون؛ وبالتالي القيام بعمل ممنهج من أجل احتواء حركة البهائيّة ومكافحتها.

وجوهر نشاط هذه الرابطة يتركز في العمل الثقافي وتحصين المجتمع الإيراني من الدعاية البهائيّة وبذل الجهود من أجل عزلهم عن المجتمع ودعوتهم أيضًا من أجل العودة إلى عقيدة الإسلام.

وخلال الفترة التي تأسست فيها هذه الرابطة، اجتُذِب العديد من الشباب إلى التديّن. ونظرًا إلى أن هذه الرابطة قد اعتمدت المنهج الثقافي بعيدًا عن السياسة؛ اتُّخذت غطاء للنشاطات السياسيّة لبعض المتديّنين المعارضين للشاه؛ غير أنّ جهاز منظمة السافاك كان يقوم بحملات مداهمة لمكاتبها متهمًا أعضاءها خلال التحقيق بمناهضة الحكومة؛ لهذا كانوا يعتقلون ويزج بهم في السجن.

ومن وجهة نظر السيد پرورش، فإنّ الشاه جعل قوى «الحجتية» وقوى البهائيّة في كفتي الميزان لاحتوائهما معًا[1].

وكان الإمام الخميني (قده) باعتباره قائدًا للنهضة الإسلامية في عهد الشاه لا يؤيّد هذه الحركة؛ لأنّها تشجع الشباب وتعبئهم في نشاط ثقافي مضاد للبهائيّة بعيدًا عن مواجهة الشاه التي تعني المواجهة الثوريّة والجبهة الحقيقيّة في التغيير؛ ذلك أنّ الإمام الراحل كان يرى أنه في غياب المعصوم وعصر الغيبة يتعيّن على المسلمين السعي لتشكيل حكم بقيادة نائب الإمام أو الولي الفقيه، وهذا لا ينسجم مع توجهات الحجتية التي تنأى بنفسها وتشجع على عدم التدخّل في الشأن السياسي.

وعلى أيّ حال، فقد استمرّت هذا الرابطة في نشاطها بعد انتصار الثورة الإسلامية. وفي عام 1982 أعلنت حكومة الثورة بعد انتصارها بأربع سنين عن حلّ الحركة البهائيّة وحظر نشاطها. وفي عام 1983 أَلقى الإمام الخميني كلمة انتقد فيها علماء الدين الذين يدعون إلى فصل الدين عن السياسة؛ وأعلن بعد ذلك عن انحلال رابطة الحجتيّة المهدويّة.

لم تقف المؤسّسة الدينيّة في العهد البهلوي مكتوفة الأيدي؛ بل قادت تحركات مضادة للنشاط البهائي، وأشهر هذه التحركات كان بقيادة المرحوم الشيخ محمّد تقي الفلسفي.

كان البهائيون قد بدأوا ينفذون في مفاصل الدولة منذ عام 1951 في وزارة حسين علاء؛ إذ تسنّموا مناصب كبيرة في الدولة، وعندما حدث الانقلاب العسكري الذي أطاح بحكومة مصدّق الوطنيّة تسارعت وتيرة هذه النفوذ البهائي؛ لذلك تصاعدت مستويات الشكاوى التي كانت تصل إلى آية الله العظمى السيّد البروجردي، الذي كلف الشيخ محمّد تقي فلسفي بمواجهة

(1) المصدر نفسه، ص35.

الدعاية البهائيّة. وفي ما يأتي تفصيل في جانب من الإجراءات في هذا المجال:

في عام 1955 قابل الشيخ الفلسفي السيّد البروجردي وكان ذلك قبل حلول شهر رمضان المبارك، وطلب منه أن يسمح له بمهاجمة البهائيّين من فوق المنابر وفي أحاديثه التي كانت تبث من الإذاعة. وفي اللقاء قال آية الله البروجردي: إن ما تقوله أمر جيد وعندما لا يصغي المسؤولون في الدولة، فعلى الأقل ينبغي مهاجمة البهائيّين أمام الرأي العام.

وهكذا بدأ الشيخ فلسفي سلسلة من المحاضرات والى جانبه بعض الوعاظ الآخرين في مهاجمة البهائيّة؛ ما أفضى إلى تعبئة الرأي العام ضدّ البهائيّة، وهاجم الناس حظيرة القدس، وعمد أهل الأرياف إلى طرد البهائيّين الساكنين بين ظهرانيهم، كما خُرِّبت بعض الأبنية والمعابد التابعة لهم وهُدِّمت.

وكان رئيس الوزراء حسين علاء وقتها في رحلة للعلاج في أوروبا، فأبرق إلى الشاه حول ما يجري في إيران، وأن ذلك يشوّه صورة إيران في الخارج[1]. وعلى خلفيّة هذه الحوادث غادر عدد من الشخصيّات البهائيّة إيران بما في ذلك أيادي، الذي غادر إيران بأمر من الشاه ليمكث في إيطاليا تسعة شهور[2].

وفي رسالة لآية الله البروجردي ثمّن فيها جهود الشيخ الفلسفي وخدماته في مواجهة هذه الفرقة التي كانت تعمل كحزب سياسي منذ مئة عام وتتلاعب بأموال الإمام (ع)، كما أشار في رسالته إلى الجرائم التي ارتكبها البهائيّون وأن تركهم دون عقاب دليل على نفوذهم في أجهزة الدولة والتي يتوجب طردهم منها[3].

---

(1) محمد مهدي اشتهاردي، «رويارويى فلسفى با فرقه بهائيت».

(2) موسسه مطالعات وپژوهشهاى سياسى، خاطرات ارتشبد سابق فردوست، ظهور وسقوط سلطنت پهلوى، ج1، ص201ـ204.

(3) محمد مهدي اشتهاردي، «رويارويى فلسفى با فرقه بهائيت»، ص6.

وكذلك قال آية الله البروجردي في مقابلة له مع جريدة كيهان في ما يخصّ البهائيّة:

1- يتوجب إرساء دعائم الاستقرار والهدوء في البلاد.

2- يجب تدمير حظيرة القدس وتسليم البناية الجديدة لتكون تحت تصرّف الرابطة الخيريّة.

3- يجب طرد جميع البهائيّين من مرافق الدولة ومؤسّساتها الوطنيّة بأسرع وقت ممكن[1].

وفي رحلة للشاه إلى مدينة شيراز حيث كان التقليد في زيارة هذه المدينة أن يزور الشاه أوّلًا مقام السَّيد أحمد بن موسى الكاظم (ع) المعروف بشاه چراغ، ولدى زيارة الشاه المرقد أوعز آية الله السيّد نور الدين الحسيني الهاشمي في حضور الشاه إلى بعضهم بتدمير مكانٍ مقدّس للبهائيّين يقع على بعد مئتي متر من المرقد -في المكان الذي كان قريبًا من منزل ميرزا علي محمّد الباب-؛ الأمر الذي دفع بالشاه إلى إنهاء زيارته والعودة من حيث أتى.

ويبلغ عدد البهائيّين في شيراز نسبة كبيرة إلى حدّ ما، ففي هذه المدينة ووفقًا لتقارير السافاك اجتمع اثنا عشر شخصًا من البهائيّين في «ناحية 2» من شيراز في منزل أحد البهائيّين للتداول في التصوّرات حول أوضاع البلاد والمجتمع؛ وبعد أدائهم طقوسهم الدينيّة بدأوا الحديث حول الأوضاع الاقتصاديّة للبهائيّين في إيران، فقال أحد الحاضرين: «البهائيّون في الدول الإسلامية منتصرون ومتفوقون ويمكنهم تحقيق ما يتطلّعون إليه، وإن جميع رؤوس الأموال المصرفية والواردات والثروات في المجتمع الإيراني متعلّقة ومرتبطة بالبهائيّين والكليميّين (اليهود)، وإن كلّ ناطحات السحاب في طهران وشيراز وأصفهان تعود مالكيّتها للبهائيّين، وإن عجلة الاقتصاد في

---

(1) المصدر نفسه، ص6.

هذه البلاد تديرها أيدي البهائيّين واليهود، إن هويدا ذاته هو من أسرة بهائيّة، ولدينا عدد من الأشخاص والمأمورين السرّيين داخل البلاط الشاهنشاهي يحاولون إدانة هويدا إلّا أنّه من أفضل الخادمين لأمر الله؛ وفي هذا العام قدّم مساعدة تبلغ خمسة عشرة ألف تومان 15000 إلى محفلنا؛ أيّها السادة البهائيون لا تدعوا المسلمين ينهضون، اقصموا ظهورهم»[1].

وبعد رحيل آية الله البروجردي دخل الإمام الخميني (قده) بكلّ ثقله في الساحة السياسيّة للبلاد، وكان له حضوره الفاعل في الستينات من القرن الماضي ضمن الاحتجاجات الواسعة ضد قانون لائحة الاتحادات، ونبّه إلى خطر البهائيّة على الإسلام وإيران، وأهاب بالمرجعيّات الدينيّة والزعامات العلمائيّة الانتباه لهذا الخطر وتوعية الأمّة؛ فقد صرّح في حشد من العلماء قائلًا: إنّ على السادة أن ينتبهوا إلى أن أكثر المناصب الحسّاسة في الدولة هي بأيدي هذه الفرقة؛ وهم في الواقع عملاء لإسرائيل. إن خطر إسرائيل يحدق بالإسلام وإيران، وإن الحلف مع إسرائيل ضد الدول الإسلامية إمّا أن يكون قد أنجز أو هو قيد الإنجاز؛ وإن من الواجب على العلماء الأعلام والخطباء الكرام أن يوعّوا جميع الطبقات لكي يمكن تفادي هذا الخطر. إن هذا اليوم ليس اليوم الذي يمكننا فيه الاقتداء بالسلف الصالح، سوف نخسر كلّ شيء إذا سكتنا واعتزلنا[2].

وقد انبرى الإمام الخميني شخصيًّا لفضح النشاطات البهائيّة المشبوهة واتهمهم صراحة بالتجسس لصالح الكيان الصهيوني وذلك في عقد الستينات من القرن المنصرم؛ ففي عام 1962 احتجّ الإمام الخميني بشدّة على إجراءات رسميّة وتقديم تسهيلات لسفر ألفي شخص بهائي إلى لندن لحضور الاجتماع العام للبهائيّين: «ألفا شخص، تقدم لهم وبكلّ احترام... يعطى كل شخص خمسمئة دولار من أموال هذه الأمّة المسلمة، أموال

---

(1) تقرير للسافاك يعود تاريخه إلى شهر آب اغسطس 1972.

(2) روح الله الخميني، صحيفة النور، ج1، ص44.

الشعب تقدّم للبهائيّين مضافًا إلى ألف ومئتي تومان تخفيض السفر بالطائرة، وماذا يفعلون هناك؟ إنهم يجتمعون هناك ضدّ الإسلام في لندن، يشاركون في التآمر على الإسلام»[1].

ويشير الإمام الراحل (قده) في مناسبة أخرى إلى تقديم شركة النفط تسهيلات بمبلغ خمسة وعشرين مليون تومان إلى ثابت پاسال البهائي المعروف قائلًا: «هذه هي أوضاع نفطنا، أوضاع النقد الأجنبي في بلدنا، وهذه أوضاع طائراتنا وأوضاع وزرائنا، وهذه أموالنا جميعًا، فهل نستمر في السكوت أيضًا؟ ألا نقول شيئًا؟ فإذا لم نتكلّم، فدعونا على الأقل نئنّ»[2].

وفي العام نفسه دعا الإمام (قده) علماء الدين إلى الاحتجاج على السياسات التي يتبعها الشاه قائلًا: «إن سكوتنا المميت سوف يفضي إلى أن تدوسنا إسرائيل بالبساطيل (الـجِـزَمْ= الأحذية) وعلى أيدي هؤلاء البهائيّين! وسوف تنتهك بلادنا وأعراضنا، ويا ويلنا ويا ويل الإسلام ويا ويل المسلمين، أيّها العلماء إلى متى الصمت؟[3].

وقال الإمام في مناسبة أخرى مشيرًا إلى تنامي نفوذ البهائيّين وخطرهم وتغلغلهم في مفاصل الدولة، داعيًا العلماء إلى محاربة هذا النفوذ المتعاظم: «إنّني وبحسب وظيفتي الشرعيّة ومسؤوليتي إزاء إيران ومسلمي العالم، أعلن حالة الخطر. إنّ القرآن الكريم والإسلام في مهب الأخطار! إن استقلال البلاد والاقتصاد في قبضة الصهاينة الذين ظهروا في إيران من خلال واجهة الحزب البهائي، وسوف لن تمضي مدّة إذا ما استمرّ هذا السكوت المميت للمسلمين حتّى يمسك هؤلاء باقتصاد هذه البلاد بتأييد من عملائهم ويشطبون على وجود الأمّة الإسلامية. لقد أضحى تلفزيون إيران قاعدة جاسوسيّة لليهود؛ والدولة تشاهد ما يجري. إنّ الأمّة الإسلامية

---

(1) المصدر نفسه، ص12.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

ينبغي ألا تسكت حتّى تزول هذه الأخطار، وإذا سكتت فإنّها ستكون مسؤولة أمام الله. وسيحكم عليها بالزوال من هذا العالم»[1].

وحول الإصلاحات التي طرحها الشاه في إطار الثورة البيضاء ونفذها في إيران أشار الإمام الخميني إلى أن بعض مبادئها استلهام واقتباس من إعلان البهائيّين: «ليراجع السادة تقويم البهائيّين قبل عامين أو ثلاثة، لقد ورد فيه: المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق والذي أعلنه عبد البهاء عبّاس أفندي، وهؤلاء السادة يتابعونه في ذلك. السيّد الشاه لا يفهم وهو من دون وعي، يذهب إلى هناك ويتحدّث عن المساواة بين حقوق المرأة والرجل! أيّها السيّد، إنّهم يلقّنونك هذا الفكر، هل أنت بهائي؟ فأقول كافر ويطرودنك، لا تفعل ذلك! لا تفعل ذلك! إن عسكرة المرأة هو رأي عبد البهاء، هذا تقويمه موجود، لا تقل غير موجود، ألم يرَ الشاه ذلك؟ فإذا لم يره فإنّه يؤاخذ الذين رأوا ذلك ولقّنوا هذا المسكين أن يقول هذا الكلام»[2][3].

وفي خلاصة، يمكن القول إنّ البهائيّة من وجهة نظر الإمام (قده) كانت منظمة جاسوسيّة تعمل لصالح إسرائيل، يعني لصالح ألدّ أعداء المسلمين في المنطقة. وأساسًا كانت تعمل لتدمير المذهب الشيعي والمؤسّسة الدينيّة؛ وعليه فقد استمرّ الإمام الراحل في مواجهة البهائيّة إلى ما بعد انتصار الثورة الإسلامية عام 1979، وسوف نتحدّث عن ذلك في ما بعد.

وقد شهدت وزارة هويدا تصاعدًا في وتيرة المواجهة بين الشعب بقيادة

---

(1) المصدر نفسه، ص34_35.

(2) المصدر نفسه، ص56.

(3) من الضروري الإشارة هنا إلى أن مسألة المساواة بين الرجل والمرأة في الوظائف أمر مرفوض من الشريعة الاسلاميّة؛ ذلك أنّ المسؤوليّات الفرديّة والاجتماعية تختلف بين المرأة والرجل تبعًا للاختلاف القائم في التكوين الجسمي والروحي بينهما، وهذه مسألة واضحة نشاهدها في المسابقات الرياضيّة والمباريات التي تجرى لكلّ جنس على حدة، أي لا يوضع الرجل والمرأة في الظروف نفسها؛ بل تقام لكلّ منهما مباريات مستقلّة.

علماء الدين وبين البهائيّين، وثمة تقارير للسافاك تدلّ على حدّه المواجهة؛ حيث تتضمّن الوثائق البيانات التي كانت تصدر عن علماء الدين في معارضة نظام الشاه، الذي كان يسند المناصب الحساسة في الحكومة والدولة إلى شخصيّات بهائيّة من قبيل رئاسة الإذاعة والتلفزيون، كما تشير هذه التقارير إلى معارضة بعض البهائيّين الانتماء إلى حزب رستاخيز الذي كان يدعمه الشاه؛ بذريعة حظر البهائيّة على أتباعها الانخراط في النشاط السياسي؛ غير أنّنا نلاحظ مثلًا، وكما ورد في فصول سابقة، أن شخصيّة مثل العميد صنيعي يسمح له بالتدخل في الشأن السياسي وعلى أعلى المستويات وتزال جميع الموانع من أمامه.

وثمة وثائق أيضًا تشير إلى انتفاضة الخامس عشر من خرداد -وهو الشهر الثالث من السنة الإيرانية في التقويم الهجري الشمسي- في عام 1963، وهجوم الشعب في بعض المدن الإيرانية على محلّات بيع الخمر التي كان يديرها يهود، حيث شملت هذه الهجمات متاجر يملكها بهائيّون.

وفي تلك الفترة من تاريخ إيران الحديث، أصدر المحفل الوطني الديني (محفل ملى روحانى) حظرًا على التجمّع لأكثر من ثلاثة أشخاص؛ كما أشارت هذه الوثائق إلى التصادم والمواجهة بين المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة والبهائيّة.

المقالة الرابعة: نشطاء البهائيّة في العهد البهلوي

اتّجهت الأحداث في ثورة المشروطة، وفي ضوء انتصار التيار العلماني اللّاديني على تيار المشروعة أو التيار الذي ينادي بتحكيم الشريعة، إلى تكوّن أرضيّة مناسبة جدًّا لفصل الدين عن السياسة؛ وبالتالي بات الحضور لحملة الأيديولوجيا غير الإسلامية قويًّا في الساحة السياسيّة.

وفي العهد البهلوي وتحديدًا العهد الثاني، ونظرًا إلى عمليّات تطهير هيكليّة الدولة في جانبها التنفيذي من الدين من قبل رضا خان وتوفر الظروف

المؤاتية لحضور البهائيّين في الميادين الاجتماعية وخاصّة السياسيّة؛ فإنّنا نشهد نفوذ هذه العناصر في مفاصل الدولة واستحواذها على مناصب سياديّة، وكنّا قد تطرّقنا إلى هذا الموضوع آنفًا.

وقد نهضت هذه العناصر بمهمّة نشر البهائيّة في إيران من خلال النفوذ الذي كانوا يتمتّعون به في هيكليّة الدولة والانطلاق من هذه المواقع لتحقيق ما يصبون إليه.

ونتحدّث في هذه المقالة بداية عن سيرة قائد هذه الفرقة وحياته وأفكاره في هذا المقطع التاريخي، ومن ثمّ نعرّف بالقادة الذين جاءوا من بعده.

وقد كان مطلع عهد رضا خان مواكبًا لقيادة شوقي أفندي خليفة عبّاس أفندي.

أ- شوقي أفندي ربّاني (1314-1377هـ.ق)

توفّي عبّاس أفندي ولم يخلف بعده ولدًا ذكرًا، ومع أنّ الغصن الأكبر كان ما يزال حيًّا، إلّا أنّه كتب ألواح وصاياه للقيادة من بعده في ما يخص زعامة البهائيّة، واتّخذ في ذلك قرارًا جديدًا مؤسِّسًا لولاية أمر الله.

واستنادًا إلى مضامين ألواح الوصايا هذه، فإن أولياء الأمر هؤلاء سوف يتعاقبون الواحد بعد الآخر، وكلّ واحد يعيّن خلفه ويكون المبيّن لآثار البهائيّة والمرجع المطاع للجميع والرئيس الدائم لمجلس بيت العدل.

وعلى أساس هذه النصوص المحرّرة، فإن أول ولي أمر كان حفيد عبّاس أفندي من ابنته يعني شوقي أفندي، ثمّ تأتي من بعده سلسلة أولياء الأمر في نسله من الأبناء الذكور وتحديدًا الولد البكر من كلّ ولي أمر[1].

وشوقي أفندي هو ابن ميرزا هادي أفنان وحفيد عبّاس أفندي من ابنته، درس شوقي أفندي في حياة جدّه في الجامعة الأمريكيّة في بيروت وفي

(1) عباس أفندي، **ألواح وصايا**، ص11-16.

جامعة أكسفورد في بريطانيا، وبعد وفاة عبد البهاء عباس أفندي أصبح زعيمًا للبهائيّة بمساندة والدته. وقد واجه معارضة جماعة من البهائيّين انشقوا لينشأ كيانٌ آخر يفترق ويتّجه باتّجاه آخر، فيما قرّر آخرون من كبار دعاة البهائيّة ونشطائها العودة إلى أحضان الإسلام، في طليعتهم عبد الحسين آيتي المعروف بآواره وفيض الله صبحي -كاتب عبد البهاء- وميرزا حسين نيكو وغيرهم.

وعندما هاجمهم شوقي ونعتهم بمختلف الصفات الذميمة انبروا إلى الردّ عليه وفضح سيرته والكشف عن تاريخه في كتب من قبيل «كشف الحيل» و«خاطرات صبحي» و«فلسفه نيكو».

وتتضمّن هذه الكتب إشارات إلى تاريخ شوقي في طفولته وصباه وأيّام شبابه، فيما فنّدت جماعة أخرى من البهائيّة ألواح الوصايا وسلبت اعتبارها، ونصبت ميرزا أحمد سهراب وهو من أقارب شوقي المقرّبين جدًّا إمامًا لها، وأطلقوا على أنفسهم اسم «السهرابيّة»، وشكّلوا كاروان خاور وباختر (قافلة الشرق والغرب).

وخلال الفترة التي تزعم فيها شوقي الحركة البهائيّة، نظّم الأخير الحركة في إطار حزبي وعمد إلى انتخاب محافل محليّة ووطنيّة، وهكذا تأسّست في بعض الدول محافل دينيّة، فإذا تعذّر ذلك تمّ تأسيس شركات تجاريّة تكون واجهة للمحفل البهائي[1].

تقول روحيّة خانم زوجة شوقي أفندي في هذا المضمار: «كانت رغبته المباركة... تأسيس محفل باسم جمعيّة دينيّة، فإذا تعذّر ذلك؛ فتحت عنوان هيئة تجاريّة»[2].

ويبدو أن هذه التشكيلات الحزبيّة والإداريّة، هي التي مكنت البهائيّة

---

(1) شوقي أفندي، قرن بديع، ص41-42.

(2) روحية خانم، أمة البهاء، ص384.

من الاستمرار والبقاء؛ ذلك أن هذا التنظيم الحزبي والإداري وفر منظومة للسيطرة الاجتماعية، بحيث يكون مصير كلّ من يعارض توجّهات شوقي الطرد الإداري من التشكيلات ومن ثمّ حذفه من الجماعة نهائيًّا إذا لم يثب إلى رشده، ويسمّى في الحالة الثانية بالطرد الروحاني أو الطرد الديني، وقد تعرّض لهذه العقوبات كثيرون.

وفي عهد شوقي أفندي، تأسّست دولة الكيان الصهيوني وأعلن عن قيام ما يسمّى «دولة إسرائيل» في فلسطين التي أعلنت الاعتراف رسميًّا بالبهائيّة تثمينًا لجهودها الكبيرة في بثّ الفرقة الدينيّة في قلب المجتمع الإسلامي، وأصبحت ممتلكات البهائيّة وأموالها تحت حماية إسرائيل، وأعفي أعضائها من دفع الضرائب والرسوم[1]، ولأوّل مرّة يعبّر شوقي أفندي عن دولة إسرائيل واصفًا إيّاها بـ«أرض أقدس».

وتحظر البهائيّة استخدام القوّة في إكراه الناس على الانتماء إليها، إلّا في ما يخصّ المسلمين؛ إذ إنّها تبيح للبهائيّين أموال المسلمين وأعراضهم وحتّى أرواحهم وتعذيبهم حتّى الموت، وقد استشهد العديد من الأبرياء تحت التعذيب.

ونظرًا إلى النزاع المستحكم والقديم بين اليهود والمسلمين قرّر شوقي اتّخاذ دولة إسرائيل مركزا أساسيًّا للبهائيّين واعتبار الكيان اليهودي في فلسطين ملاذًا وركنًا يرتكزون إليه.

وفي المقابل، كانت إسرائيل وما تزال تنظر إلى البهائيّة كسلاح وقوّة في محاربة الإسلام والمسلمين، لهذا كانت تدعم تحرّكات هذه الفرقة ونشاطاتها. وقد كانت إسرائيل أوّل دولة تعترف بالفرقة البهائيّة وتساندها، معتبرة إياها أحد الأديان الرسميّة في الدولة.

---

(1) شوقي أفندي، **توقيعات مباركه** ج3، ص165.

ومضافًا إلى أن إسرائيل كانت تهدف إلى اجتذاب الرساميل البهائيّة في الخارج من أجل ازدهار الاقتصاد الإسرائيلي، فكان العامل الاقتصادي في طليعة العوامل التي دفعت الحكومة الصهيونيّة إلى الانفتاح على البهائيّين.

وقد ساعد هذا الانفتاح على تنامي إقبال البهائيّين إلى دفن موتاهم في إسرائيل وتحديدًا في مدينتي حيفا وعكا؛ الأمر الذي يعود بالنفع على الأخيرة في تدفّق الأموال البهائيّة وبالتالي تنامي وتيرة التفاهم والتعاون بين الجانبين واهتمام البهائيّين بإسرائيل أكثر فأكثر؛ بحيث إنّنا نلاحظ في خطّة البهائيّة العشريّة وفي الهدف الرابع والعشرين اعتبار تأسيس شعب وفروع للمحافل الروحانيّة والوطنيّة للبهائيّين أمرًا ممكنًا في الأرض الأقدس فقط، وبحسب القوانين الحكوميّة لإسرائيل حديثة التأسيس.

وسنجد البروفيسور نرمان نيويج، وهو من الشخصيّات السياسيّة والقانونيّة في دولة إسرائيل، يصرّح في ما بعد: «لا يمكننا بعد الآن أن نعتبر فلسطين في الواقع أرضًا لديانات ثلاث؛ بل لأربع ديانات؛ ذلك أمر البهائيّة التي مركزها في حيفا وعكا، حيث هاتان المدينتان أصبحتا مزارًا لأتباعها.

وقد تقدّمت هذه الديانة لتصبح إحدى الديانات العالميّة والدوليّة، وكذلك فإن نفوذها يتوسّع في البلاد المذكورة يومًا بعد آخر وهي تسهم في إيجاد حالة من حسن التفاهم والاتّحاد الدولي للأديان المختلفة في العالم، على نحو يُعد غاية في التأثير»[1].

وعلى أيّ حال، فإن مركز البهائيّين ما يزال حتّى الآن في إسرائيل وإنّهم يتمتّعون بحماية ومساندة الكيان الصهيوني.

وفي عام 1377هـ.ق الموافق لعام 1957م أي بعد مرور ستة عشر عامًا على حكم محمّد رضا شاه توفّي شوقي أفندي في مدينة لندن بعد إصابته بالإنفلونزا وقد دفن في المدينة نفسها.

---

(1) شوقي أفندي، قرن بديع، القسم الرابع، ص162.

ترك شوقي أفندي وراءه بعض المؤلّفات في طليعتها:

1ـ ترجمة كتاب «تاريخ نبيل» إلى الإنجليزيّة مع كتابة مقدّمة وهوامش تحت عنوان: (The Dawn Breakers).

2ـ «قرن بديع» باللغة الإنجليزيّة تحت عنوان: (God Passes by)، وقد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسيّة بقلم مودّت.

3ـ «توقيعات مباركه» في ثلاثة مجلّدات.

4ـ «دور بهائى» ومؤلّفات أخرى.

وقد أعقب موت شوقي في عام 1957م حدوث انشقاقات ونزاعات حول قيادة هذه الحركة، سوف نتعرّض إلى الحديث عن هذا الموضوع في ما بعد.

ب- قادة البهائيّة بعد شوقي أفندي (أزمة القيادة بعد عام 1957م)

على خلاف ما تنبأ به عبّاس أفندي حول زعامة البهائيّة في أن تكون زعامة البهائيّة تحت عنوان «ولاية أمر الله» في ذرية شوقي أفندي، فإن الأخير كان عقيمًا ولم يترك وراءه ولدًا، وقد كان شوقي ربّاني يدرك أنه لا ولد له يكون خليفته مباشرة بلا واسطة في إدارة شؤون البهائيّة؛ لذلك رأى من الضروري تشكيل بيت العدل الأعظم الإلهي.

وما إن بدأ بالإعلان عن إيجاد النواة الأولى لهذه التشكيلات حتّى انطلقت الاعتراضات من كلّ جهة؛ ذلك أن عبد البهاء عباس أفندي قد ذكر في ألواح وصاياه أنه حينما يعين ولي أمر الله شوقي طبقًا لألواح الوصايا المعروفة خليفته ولي الأمر الثاني، فإنّه يتوجب انتخاب تسعة أشخاص من بين رجال البهائيّة من الطراز الأوّل ويتوجب على هؤلاء الاجتماع برئاسة ولي الأمر الثاني لإدارة شؤون البهائيّة، وقد أطلق عبد البهاء على هذه التشكيلات اسم «بيت العدل الأعظم».

وبعد موت شوقي انفجر نزاع شديد بين البهائيّين على خلافته؛ وقد رأت

مجموعة كبيرة من البهائيّين بزعامة معنويّة لزوجة شوقي الأمريكية وتدعى روحية ماكسول[1] ورئاسة ظاهريّة لـ «أيادي أمر الله» رأت هذه المجموعة أن باب ولاية الأمر أغلِق إلى الأبد.

وبعد مرور ست سنوات على موت شوقي أفندي -أي في عام 1963- عقد قادة البهائيّة مؤتمرًا في لندن وانتخبوا تسعة أعضاء لمجلس بيت العدل الموعود الذي تمّ اختياره من قَبل، ومن ثمّ أقاموا بيت العدل في مدينة حيفا وما يزال حتّى الآن قائمًا.

وفي كلّ خمس سنوات يعاد انتخاب الأعضاء الذين يحكمون أهل البهاء، ويعتبر المؤيّدون روحيه خانم من أئمّة البهائيّة والتي تدير شؤون الفرقة البهائيّة في العالم[2]. توفيت روحية ماكسول في عام 2000 والتي كانت مسؤولة عن مهمّة الهداية الفكرية ودعم التشكيلات البهائية.

وظهرت مجموعة أخرى من أتباع شوقي لترفض «بيت العدل» في حيفا وتسلبه الاعتبار وتعدّه ملفقًا، ويذهبون إلى اعتبار تشارلز ميسن ريمي رئيس المجلس الدولي هو الخليفة لشوقي ووليّ الأمر الثاني، ويعتقدون أن شوقي نفسه نصّب «أيادي أمر الله» وأصدر فرمان تشكيل بيت العدل الأعظم، وأنّه انتخب تشارلز ميسن ريمي خليفة له.

---

(1) «حضرة الحرم» أو «أمة البهاء» روحيّة ماكسول زوجة شوقي ربّاني، قامت في نظر عدد من البهائيّين بدور عائشة في الدين الإسلامي بعد رحيل الرسول الأكرم(ص)، فكلا المرأتين كانتا عقيمتين لم تنجبا ولدًا، وقد اتّبعت السيّدة روحية خانم بعد وفاة زوجها سياسة خاصّة، وأعلنت إلغاء جميع الانتخابات والتعيينات. وقد جاء في الرسالة رقم 9 من آثار اللجنة الأمريّة لطهران ص2 ما يأتي: «بعد الصعود المبارك للأصحاب الخاصين للحضرة يعني حضرات الأيادي تحت تأثير «أمة البهاء» روحية خانم، ولأن روحية خانم كانت مثل أم المؤمنين حرم حضرة رسول الله عقيمًا ومبتلاة بعدم الإنجاب، فإنها تستطيع إطاعة أوامر رئيس بيت العدل المنصّب من قبل ولي أمر الله؛ لذا أفضت بأيادي أمر الله إلى نقض العهد والميثاق الإلهي واضطرت الأيادي إلى الموت والهلاك الروحاني وهدمت البناء الركين والنظم البديع الإلهي الذي بناه بيده ولي الأمر عزيز أمر الله.

(2) إسماعيل رائين، **انشعاب در بهائيت پس از مرگ شوقى ربانى**، ص299 و233.

وفي الأثناء، ظهر شاب من بهائيّي خراسان في أندونسيا ليدّعي أنّه هو الموعود الذي بُشّر به الكتاب الأقدس وصاحب الدين الجديد، يدعى جمشيد معاني الملقّب بـ«سماء الله»، ووفر لنفسه المدّعيات ذاتها التي يمتلكها البهائيّون في إثبات عقائدهم، والآن ينشط الريميون تحت مسمّى «البهائيون الحقيقيون» أو «البهائيون الأرثودوكس» و«السمائيون» بشكل مجموعات متناثرة وضعيفة في بلاد الهند والباكستان وإيران وإندونسيا وأمريكا ولهم أتباع في هذه الدول.

وتشالرز ميسن ريمي هو ابن أحد رجال الدين الأساقفة المسيحيّين، ولد في عام 1874م في إحدى المدن الواقعة على ضفاف نهر المسيسيبي، ونشأ في ظلال التعاليم الكنسية. وتشير الشواهد والقرائن إلى أن له علاقة وطيدة وطويلة مع شوقي وأنّ الأخير دعاه ليكون إلى جانبه في حيفا وجعله إلى حدّ ما ممثلًا له بحيث إنّه إذا تعذّر عليه حضور بعض الاجتماعات، فإن ريمي كان ينوب عنه في ذلك.

جال حول العالم مرّتين كما يقول، وطرح مشروع «مشرق الأذكار جبل الكرمل»، ويذهب مؤيّدوه إلى أنّه خامس أئمّة البهائيّة ويلقب عندهم «عزيز الله» و«ولي الأمر الثاني». وبعد تنصيبه رئيسًا على بيت العدل بدأت الاحتجاجات والمعارضة.

وقد تصاعدت هذه المعارضة بعد موت شوقي؛ حيث واجه معارضة معظم أعضاء مجموعة أيادي أمر الله، قائلين إنّ شوقي لم يكن له ولد وأنّ الولي يجب أن يكون من الأغصان حصرًا، ولا يوجد من الأغصان من كان ثابتًا وراسخًا على الميثاق؛ ولذا فإن باب الولاية قد أغلق آليًا.

كذلك تصاعد الكلام بصراحة حول ريمي وأنّه أمريكي ويجهل العربيّة والفارسيّة وأنه عاجز عن بيان ما في الألواح العربيّة والفارسيّة مضافًا إلى شيخوخته التي لا تؤهله لإدارة الشؤون الأمرية.

وقد صدرت عن ريمي بيانات هاجم فيها «الأياديين» بشدّة مشيرًا إلى

هذه الحقيقة وهي أن قراراتهم تتعارض مع وجهة نظره، وأنّهم كانوا في الخفاء يتّخذون قرارات تتناقض مع ما يذهب إليه، ما أدّى إلى طرده من جانب الأياديين.

وفي الوقت الحاضر تصطفّ هذه المجاميع الثلاث في مواجهة بعضِها ولا أحد يعرف لمن سيكون مستقبل هذا الصراع.

إن دراسة إجراءات شوقي واستعجاله في تأسيس بيت العدل واتّخاذ إسرائيل مركزًا له يلقي ضوءًا كاشفًا على طبيعة الأهداف السياسيّة التي كان يتطلّع إليها قادة هذه الفرقة في منطقة الشرق الأوسط؛ كما إنّ القيام بعمليّة تشريح لبيت العدل الأعظم ودراسة خططه المختلفة العشرية والسباعية والرباعية والتي تحظى بدعم المؤسّسات الدوليّة والدول الاستعماريّة ومساندتها، وكذلك تمدّد هذه التشكيلات إلى أقصى النقاط التي تقطنها القبائل الأفريقيّة؛ إن هذا كلّه يؤكد وجود حزب منظم ومنسجم ويعمل وفق برنامج مستغلًّا البواعث والأطر الدينيّة للبهائيّين؛ وبالتالي سوقهم بالاتّجاه الذي يحقّق أهداف هذه الدول وغاياتها.

المقالة الخامسة: البهائيّة باعتبارها حزبًا سياسيًّا

نبدأ هذه المقالة باستعادة جانب ممّا ورد في كلمة للإمام (قده) في 1962: «إنّي وبحسب وظيفتي الشرعيّة أنبّه إلى الخطر الذي يتهدّد الشعب الإيراني ومسلمي العالم، إنّ القرآن الكريم والإسلام يتعرّضان للخطر، إن استقلال البلاد والاقتصاد اليوم في قبضة الصهاينة الذين ظهروا في إيران على شكل حزب».

وقد كشفت البهائيّة خاصّة بعد وفاة شوقي أفندي عن وجهها الحقيقي الذي أراده بُناتها، لتكون في مدى الأهداف التي أرادوها من وراء تأسيسها؛ ولو أنّنا ألقينا نظرة مقارنة على حصيلة عمل هذه الفرقة وغيرها من الفرق والأديان في سائر أنحاء العالم لاتضح لدينا مدى ما وصلت إليه هذه الفرقة

من انحطاط لتكون أداة في أيدي ساسة العالم على طريق الأهداف الصهيونيّة العالميّة في العالم الإسلامي، في إضعاف الدين الإسلامي الحنيف.

ولو أنّنا قارنّا بين ما قامت به البهائيّة في هذا الصدد وما قامت به المدرسة الشيوعيّة الإلحاديّة على سبيل المثال، لكان تأثير الأولى أكثر بكثير في هذا المضمار، ليس في مسألة إضعاف الإيمان الديني وزعزعته فحسب، وإنّما في تحقيق الأهداف السياسيّة الخارجيّة الاستعماريّة في الدول الإسلامية. إن هذا النشاط البهائي مدين إلى التنظيم الحزبي للحركة البهائيّة الذي أنجز في عهد قيادة شوقي أفندي وتأسيسه بيت العدل في إسرائيل.

ومن أجل تشكيل بيت العدل في عام 1951م يعني قبل وفاة شوقي بثماني سنين أسس المجلس الدولي البهائي لتحقيق الأهداف الآتية:

1ـ إرساء علاقة مع قادة الدولة الإسرائيليّة.

2ـ من أجل تقديم العون في أداء الوظائف ذات الصلة بالهيكل الأعلى.

3ـ بهدف التفاوض مع زعماء البلاد في القضايا ذات الصلة بالأحوال الشخصيّة.

وكان على هذه الهيئة بعد إجراء التغييرات والتطوّرات أن تخرج على شكل بيت العدل العمومي، حيث يتمّ تعيين أعضائه بطريقة الانتخاب[1].

وفي ما يأتي أسماء المنتخبين:

1ـ أيادي أمر الله أمة البهاء روحيّة خانم ماكسول، العضو الرابط بين ولي أمر الله والمجلس.

2ـ أيادي أمر الله تشالرز ميسن ريمي، الرئيس.

3ـ أيادي أمر الله إميليا كالز، نائب الرئيس.

---

(1) مجلّة أخبار أمري، العددان 8 و9، خريف عام 1952، ص4ـ5.

4ـ أيادي أمر الله ليرفي إيفاس، السكرتير.

5ـ أيادي أمر الله يوغو جياغري، عضو سيّار.

6ـ أيادي أمر الله أمة الله جيسي رول، أمين الصندوق.

7ـ أيادي أمر الله اتل رول، معاون السكرتير في المراسلة مع الغرب.

8ـ أيادي أمر الله لطف الله حكيم، معاون السكرتير في المراسلة مع الشرق.

9ـ أمة الله سيلفا آيفاس تمّ تعيينها عضوًا في الهيئة طبقًا للبرقيّة المؤرّخة في 4 أيار 1955م[1].

والحقيقة أنّ بيت العدل يمثّل اللجنة المركزيّة للحزب السياسي البهائي. وفي الخامس والعشرين من نوفمبر عام 1957 تمّ انتخاب 27 شخصًا لأداء وظائف محددة ؛ والمحافظة والدعوة لأمر حضرة بهاء الله تحت إشراف ولي أمر الله، وأطلق عليهم جميعًا لقب «أيادي أمر الله» وفي ما يأتي قائمة بأسمائهم:

10ـ أيادي أمر الله تشالرز ميسن ريمي.

11ـ أيادي أمر الله روحيه خانم ماكسول.

12ـ أيادي أمر الله إميليا كالين.

13ـ أيادي أمر الله لرفي ليفاين.

14ـ أيادي أمر الله علي أكبر فروتن.

15ـ أيادي أمر الله جلال خاضع.

---

(1) مجلّة أخبار أمري، العدد 5، السنة 109، بديع؛ شوقي أفندي، **توقيعات مباركه**، ص15 و110، برقيّة شوقي ربّاني في يوم 8 مارس 1952م

16ـ أيادي أمر الله أبوالقاسم فيضي.

17ـ أيادي أمر الله پول هني.

18ـ أيادي أمر الله حسن باليوزي.

19ـ أيادي أمر الله الدكتور يوغو جياغري.

20ـ أيادي أمر الله هوسن غرو سمن.

21ـ أيادي أمر الله أولبرت موشغل.

22ـ أيادي أمر الله جان فرابي.

23ـ أيادي أمر الله هوانسس هولي.

24ـ أيادي أمر الله غورين ترو.

25ـ أيادي أمر الله موسى هناني.

26ـ أيادي أمر الله انيوك اليغا.

27ـ أيادي أمر الله ويليم سيرز.

28ـ أيادي أمر الله جان روباتس.

29ـ أيادي أمر الله كلارا دان.

30ـ أيادي أمر الله اغنس الكساندر.

31ـ أيادي أمر الله كاليس فدرستون.

32ـ أيادي أمر الله طرار الله سمندري.

33ـ أيادي أمر الله شعاع الله علائي.

34ـ أيادي أمر الله علي محمّد ورقا.

35ـ أيادي أمر الله ذكر الله خادم.

36ـ أيادي أمر الله رحمت الله مهاجر.

وقد ضربت هذه القيادة بفروعها من خلال شبكة منظمة إلى أقصى نقاط العالم، حيث وردت تفاصيل هذا الموضوع في كتاب «انشعاب

بهائيت» (انشقاق البهائيّة) وفي إيران تشكّلت المحافل البهائيّة على جميع المستويات؛ بدء من أعلى مستوى أي على نطاق البلد بأسره وتدرّجا إلى مستوى القرية؛ ويشتمل كلّ محفل على أربعين لجنة لتغطية جميع نشاطات وفعاليّات البهائيّين وسنتحدّث بالتفصيل عن هذا الموضوع في الفصل القادم.

الفصل السابع

البهائيّة بعد انتصار الثورة الإسلامية

المقدّمة

انتصرت الثورة الإسلامية في عام 1979 بصرخات الملايين من جماهير الشعب الإيراني المسلم وفي ربيع عام 1980 اختار الشعب من خلال استفتاء عام نظام الجمهوريّة الإسلامية ليضع نهاية لعصور من الحكم الملكي امتدت إلى أكثر من ألفين وخمسمئة عام وقد جاءت الثورة نتيجة لتصادم اقتدارين اقتدار بقيادة الشاه واقتدار الأمّة بقيادة أحد مراجع التقليد.

الشاه بقدراته المؤلّفة من قوّات الجيش والقوّات المسلّحة والسافاك ومساندة الدول المستغلّة وفي المقابل آية الله الإمام الخميني (قده) باعتباره مرجعا للتقليد تسانده الأمّة، وفي هذه المواجهة الضارية كانت النتيجة انتصار قوى الأمة كما هو الحال في تاريخ الثورات الشعبية خلال القرنين الأخيرين.

وهكذا تمّ طرد الشاه وكلّ مسانديه من ساحة الصراع وما حصل إثر انتصار الثورة أن الشعب توجه بغضبه العارم إلى المؤسّسات والقوى التي كانت تساند الشاه ونظامه أو التي كانت جزءًا من أركانه أمّا الجيش فقد انحاز إلى الشعب في أخريات أيّام الثورة والمواجهة وسط ترحيب شعبي واسع باستثناء بعض القطعات الصغيرة التي ظلّت وفيّةً للشاه.

أمّا السافاك وكلّ القوى الإمبرياليّة فقد صنفت ضمن قائمة الأعداء

بعد أن اصطفت مع الشاه ضدّ الشعارات المعادية والمناهضة للاستبداد والمطالبة بالاستقلال.

وكان من الطبيعي أن يصطف البهائيّون الذين قطعوا أشواطا في توطيد علاقاتهم مع الإمبرياليّة والجاسوسيّة لإسرائيل وأقاموا نفوذهم من خلال ذلك في ا لدولة وتمكّنوا من السيطرة على مفاصلها؛ ضدّ الأمّة وفي الجبهة المعادية للثوار فصنّفوا أيضًا ضمن أنصار الدكتاتوريّة وعملاء الإمبرياليّة.

ومنذ ظهور فرقة البهائيّة كان نشاطها منصبًّا على تحطيم اقتدار المؤسّسة الدينيّة الأصليّة والأصوليّة والإجهاز على نظام المرجعيّة.

وأسند النظام الجمهوري الإسلامي واستنادًا إلى أحكام الشريعة إدارة الشؤون الاجتماعية إلى المجتهد المسلّم الذي تتوفّر فيه شروط القيادة، فأصبح بذلك في أعلى هرم السلطة والنظام والدولة. بعبارة أخرى: إنّ تلك الجهود والنشاطات كلّها التي بذلتها البهائيّة وقامت بها على مدى مئة عام وأكثر من أجل القضاء على المؤسّسة الدينيّة؛ قد ذهبت أدراج الرياح لتظهر هذه المؤسّسة أكثر قوّة وتماسكًا وتوحّدًا؛ بل وتمسك بزمام الحكم رسميًّا، وبهذا فقد اصطفّت البهائيّة في النقطة التي تقابل النظام الجمهوري الإسلامي تمامًا، وقد أفضى هذا التناقض والتضاد الحادّ إلى نزاعات وصراع شديد دفع بالعديد من البهائيّين إلى مغادرة إيران.

ونتعرّض في المقالة الأولى من هذا الفصل إلى دراسة موقف البهائيّة من الجمهوريّة الإسلامية، أمّا المقالة الثانية فتختصّ في كيفيّة تعامل النظام الجمهوري الإسلامي في إيران مع البهائيّين، في حين سوف تتمّ مناقشة أوضاع البهائيّين الدوليّة على نحو الإيجاز.

المقالة الأولى: موقف البهائيّين من الثورة الإسلامية

بداية من الضروري الإشارة إلى أهميّة إيران لدى البهائيّين ومن ثمّ نتحدّث عن موقفهم من الثورة الإسلامية بعد انتصارها. تمثل إيران لدى

البهائيّين المنطلق؛ لذا فإنّهم يطلقون عليها «مهد أمر الله»، فهي تعرف لديهم بهذا المصطلح ما يعني مدى القداسة الفريدة التي تحظى بها لدى البهائيّين.

ومن هنا، فإن المهاجرين الإيرانيين هم في طليعة البهائيّين في الدول الأجنبية من حيث النشاط والحركة والدعاية للنهج البهائي؛ ومن الطبيعي أنّهم كانوا يواجهون موانع ومشكلات عدّة في دعايتهم أو دعوتهم، غير أنّهم تمكّنوا من النفوذ في مفاصل الدولة الإيرانية بعد وفاة شوقي وتنامي نشاط التشكيلات المنسجمة والمنظمة لبيت العدل وما تحظى به من حماية رسميّة من خلال الشخصيّات البهائيّة المتنفّذة؛ لهذا تسارعت نشاطات البهائيّة بشكل يلفت النظر. والحقيقة كان للبهائيّة منظمتان إحداهما منظمة حكوميّة وأخرى منظمة حزبية، حيث مركزها في إسرائيل ومسرح نشاطها في إيران.

ولقد ضاعفت هاتان المنظمتان إلى جانب مساندة الغرب من اقتدار البهائيّة وكنّا قد تحدّثنا عن نشاط البهائيّة من خلال المؤسّسات الرسميّة في الفصل السابق وفي ما يأتي نتحدّث عن المنظمة الحزبية.

وفقًا للتشكيلات البهائيّة يرتبط بيت العدل في إسرائيل بأيادي أمر الله، ولديه مستشارون على مستوى القارات ومعاونون؛ ومن خلال ذلك يرتبط بالتشكيلات الموجودة في إيران، حيث يوجد محفل على مستوى البلاد.

ترتبط المحافل الموجودة في كلّ محافظة إيرانيّة، وكلّ محفل من هذه المحافل يرتبط بمجموعة من المحافل في المدن التابعة للمحافظة ثمّ الأقضية والنواحي وانتهاء بالقرى أيضًا.

ولكلّ محفل أربعون لجنة تقوم بوظائف محدّدة لها تحت عناوين متنوّعة بحسب ما تؤديه من وظائف بعهدتها: المطبوعات السمعيّات والمرئيّات النشر ونفخات الله، ورقا، تزييد، معلومات، المعارف آهنگ (إيقاع) بديع أخبار أمري، العهد والميثاق، الإحصاء والتعداد، الشباب، اليافعين، إماء الرحمن (النساء) الزواج، الهجرة الخارجيّة، الهجرة الداخليّة، الأماكن الأمريّة، التربيّة الأمريّة، ترجمة اللغة الإنجليزيّة، الحياة العائليّة، الارتباط مع

أولياء الأمور، المكتبة، تبليغ الأعاظم، إصلاح الانتخابات، تصديق الآثار الأمريّة، الحياة البهائيّة، المدارس الصيفيّة، القانون، الصياغة، التعاون، الشؤون الماليّة، الضيافات، (الصوم) تسعة عشر يومًا، تبلغ (الدعوة)، الأقليّات الدينيّة، ارتباط الشرق والغرب، التظلّم وطلب العدل، گلستان جاويد (الروضة الخالدة)، الموسيقى، نشر الآثار الأمريّة والعائدات؛ ولكلّ لجنة هيئات ولكلّ هيئة لجان صغيرة[1].

ومع بدء بيت العدل والأياديين -أيادي أمر الله- نشاطهم في عهد شوقي أفندي دخلت النشاطات الدعائيّة والدعويّة أو التبليغيّة والهجرة بهدف توسيع هذه الفرقة مرحلة جديدة؛ إذ طرحت مشاريع لعدد من السنوات وصوّبت من قبل بيت العدل، وشرع بتنفيذها من خلال متابعة أيادي أمر الله، وهكذا تمّ تعريف هذه الفرقة في نقاط عدّة من العالم إلى حدّ ما، وكان للمهاجرين وأيضًا النداءات والخطابات التي كان يوجّهها البهائيّون إلى المؤسّسات الدوليّة وزعماء الدول ورؤساء الحكومات الأثر الكبير في مهمّة تعريف هذه الفرقة. وعليه، فقد أصبح للبهائيّة وبمساندة الصهاينة اقتدار في إيران وخارجها على المستوى الدولي.

وإثر انتصار الثورة الإسلامية خسرت هذه الفرقة فجأة ظهيرها القوي الذي كان يساندها ويدعمها في البلاد، ووفقًا للوثائق التي تمّ العثور عليها في السفارة الأمريكية بعد اقتحامها من الطلاب الجامعيّين الغاضبين؛ فإنّ البهائيّة تواجه أشدّ الأزمات خطورة على مدى أكثر من مئة وثلاثين سنة من حياتها.

وبزوال نظام الشاه برزت عشرات المشكلات أمام البهائيّة وفي طليعتها فقدانها نصيرها القوي الذي كان يوفر لها الحماية والدعم والإسناد؛ ومن الطبيعي أن تختلّ التشكيلات البهائيّة بسبب خسارتها مواقعها في مفاصل

---

(1) إسماعيل رائين، انشعاب در بهائيت پس از مرگ شوقى ربانى، ص176.

الدولة، وتنهار مراكزها ومحافلها داخل البلاد، التي ألقت بظلالها على تشكيلاتها الدوليّة.

وقد عمّ الارتباك وسادت الحيرة ساسة الشرق والغرب الذين عجزوا عن احتواء هذه الحركة الجماهيريّة الكبرى، وراحوا يتوسلون بكلّ الوسائل من أجل القضاء على هذه الثورة أو تشويهها والتشويش على صورتها في أذهان الرأي العام، ومن بين الأعمال التي ظهرت ملابساتها بعد القيام بها والتي أنجزت بتوجيه من دوائر خارجيّة، الهجوم على منازل البهائيّين ودورهم، تمهيدًا لإشاعة التحرّك ضدّ النظام الإسلامي وتفجير فتنة طائفيّة وعرقيّة أو قوميّة.

ومن الطبيعي أن يؤدّي انتصار الثورة الإسلامية إلى إقصاء البهائيّين عن مواقعهم الاجتماعية، وكان هدف القوى الأجنبية من وراء إحداث الصراعات إظهار مظلوميّة البهائيّين ورسم صورة حزينة عمّا تواجهه هذه الفرقة، مضافًا إلى تفجير حالة الكراهيّة والأحقاد القديمة التي يضمرها البهائيّون للشيعة، وفتح جبهة وهمية، وجرّ قوى الثورة إلى هذه الصراعات، وإلهائها بصراعات داخليّة.

وقد كان للإمام الخميني (قده) خطاب لدى قيام عمال شركة النفط بإضراب عن العمل قبل انتصار الثورة يعزز ما ورد أعلاه؛ إذ حذر فيه الإمام من تدابير حكوميّة ونيّتها في استقدام أفراد من إسرائيل بغية إنهاء هذا الإضراب، وقد حذر الإمام الخميني الراحل (قده) من القيام بهذه الخطوة وأنّه يتوجب على الشعب الإيراني في حالة وصول الخبراء الإسرائيليّين طردهم من البلاد.

وفي خصوص هذا الموضوع أشار إلى عدم التعرّض للأقليّة اليهوديّة القاطنة في البلاد مؤكّدًا على حقوق الأقليّات التي تعيش تحت حماية الحكومة الإسلامية. وحول موضوع التعرّض للبهائيّين قال الإمام (قده): «أخيرًا تعرّضوا للبهائيّين والحكومة تعرّضت لهم. إنها شيطنة وعلى

المسلمين ألا يهتمّوا لهذه الشيطنة، هؤلاء يريدون تحريك سائر الأقليّات ضدّ المسلمين، عليكم ألا تكترثوا، وعندما ترون المؤسّسة الحكوميّة تتدخل من أيّ طريق في أمر معيّن عليكم أن تعترضوا؛ ذلك أنّ نواياهم سيئة إزاءكم»[1].

ونظرًا إلى أنّ نظام الجمهوريّة الإسلامية في إيران يعتبر إسرائيل كيانًا غاصبًا وغير شرعي، وضمن برنامج قطع الأيادي الأجنبية عن البلاد، فقد كانت أمريكا وإسرائيل وأياديهما في رأس القائمة، وقُطعت جميع الأذرع التي كان لها ارتباط على نحو ما بهذه الدول على الصُعد المختلفة السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والثقافيّة عن إيران الإسلام.

وقد تورّط إثر ذلك عدد من زعماء البهائيّة، وبزوالهم ومصادرة ممتلكاتهم، اكتسبت البهائيّة حالة من المظلوميّة، فراحت تجأر في المحافل والأوساط الدوليّة حول حقوقها المستلبة والمضيعة. وقد شدّد البهائيّون على هذا الجانب وأصبحت سياستهم إزاء الجمهوريّة الإسلامية العزف على وتر هذه المظلومية وطرح أنفسهم أقليّة دينيّة مسلوبة الحقوق.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية ثاب عدد من البهائيّين إلى رشدهم وانتهوا إلى أن زعماء البهائيّة كانوا يتلاعبون بهم في العهد البائد؛ لذلك تخلّوا عن هذه الفرقة وعادوا إلى أحضان الدين الإسلامي الحنيف، فيما أسّس آخرون حركة تحت عنوان: «حركة تحرير البهائيّين في إيران»، التي عرفت بـ«جابا»، وأصدروا نشرة بعنوان «الأحرار» في عام 1980، وجهروا بمعارضتهم المنظومة البهائيّة وتشكيلاتها قبل الثورة، وانتقدوا بشدّة الشخصيّات البهائيّة المتنفذة في عهد الشاه والذين مارسوا النشاط الجاسوسي من خلال عملهم في الدولة لصالح بعض الدول الأجنبية؛ فعلى سبيل المثال ذكرت نشرة «أحرار» في عددها الأوّل على لسان أسد الله مبشري وزير العدل آنذاك

---

(1) روح الله الخميني، صحيفة النور، ج4، ص79.

أنّ الفريق أيادي الطبيب الخاص للشاه كان يعمل لـ(CIA) الأمريكية وكان مأمورا بمراقبة الشاه وقتله إذا ما اتّخذ خطوة تضرّ بالمصالح الأمريكية(1).

وعلى أيّ حال، ونظرًا إلى أوضاع البهائيّين بعد انتصار الثورة، فإن الذين بقوا أوفياء لتشكيلات البهائيّة كانوا ينتهزون كلّ الفرص لمواجهة الثورة الإسلامية، وقد اتّضح دور التشكيلات البهائيّة التي كانت تهدف إلى القضاء على الإسلام والمؤسّسة الدينيّة وارتباطها ببيت العدل الأعظم في إسرائيل، ونظرًا إلى المواقف الداخليّة والخارجيّة للجمهوريّة الإسلامية وإسرائيل المتناقضة في ما بينها ووضوح هذه المواقف وبداهتها، فإن السؤال المطروح كيف تأتّى لهذه التشكيلات أن تستمر في إيران بعد الثورة الإسلامية ولماذا لم يتمّ القضاء عليها تمامًا؟! لعلّ هذا يعود إلى الأهميّة التي تحظى بها هذه التشكيلات في عقائد هذه الفرقة.

ونظرًا إلى ما ورد في كتاب «انشعاب در بهائيت»، فإن التشكيلات في البهائيّة وخاصّة بعد شوقي أفندي تمتعت بأهميّة بالغة، ومضافًا إلى قيادتها العمل السياسي فقد كانت توجّه النشاط الثقافيّ والاقتصادي وتنظم الشؤون الدينيّة؛ بل وحتّى الأحوال الشخصيّة للأفراد؛ حيث كانت تتدخّل وتشرف وتوجّه. وإذ يمكن القول إنّ التشكيلات البهائيّة تتّصف بالشموليّة؛ إذ كانت تسيطر على الفرد البهائي من ولادته وحتّى وفاته.

والحقيقة أن هذا الارتباط للبهائيّين بالتشكيلات ولجانها المتعدّدة لا يتّصف بالحزبيّة السياسيّة فحسب؛ بل إنّه نابع من صميم الأحكام الدينيّة والشرعيّة للبهائيّة، فالبهائيّون مضطرون للانصياع لهذه التشكيلات، وفي غير هذه الحالة فإن الفرد البهائي معرض للطرد الإداري وما ينجم عن ذلك من مشكلات سوف تواجهه نتيجة لهذا الطرد.

حتّى عام 1984 كانت التشكيلات البهائيّة تواصل عملها ونشاطها على

(1) نشرة «أحرار»، العدد الأوّل، صيف 1980، ص6.

نحو سرّي، وفي هذا العام أعلن المدّعي العام لإيران من خلال إصداره بيانًا رسميًا الحظر على كلّ أنواع النشاط المنظّم للبهائيّة وأصبحت الفرقة البهائيّة منظّمة محظورة رسميًا.

وإثر صدور هذا الإعلان الرسمي من المدّعي العام للبلاد والمقابلة الصحفية التي أجريت معه حول هذا الموضوع صدر عن المحفل الروحاني الوطني للبهائيّين في إيران رد فعل سريع تمثّل بإصدار بيان جوابي يتألّف من ثماني صفحات وخصّ بيان المدّعي العام بإحدى صفحاته.

واستطرد البيان في تفنيد الاتّهامات الموجهة إلى البهائيين والدفاع عن الأشخاص الذين وجهت إليهم اتّهامات بالتجسّس إلى جانب الدعاية لهذه الفرقة قائلًا:

«إنّ الديانة البهائيّة لها أصول وأحكام مستقلّة ولديها كتاب سماوي مستقل، ولها حج وعبادة. إنّ الفرد البهائي يصلّي ويصوم ويدفع وفقًا لعقائده الخمس والزكاة ويلتزم بجميع الصفات الحميدة والمحبّة لجميع أبناء البشر وخدمة الإنسانيّة والتضحية في سبيل الخير والفلاح لأبناء نوعه، ومأمور باجتناب ارتكاب الأعمال غير اللائقة...».

وجاء في موضع آخر: «ومن المؤسف أنّه لا مجال لهذه الرسالة لاستعراض ما حلّ من بلايا على البهائيّين الأبرياء في إيران وأن نرد على الاتّهامات الموجّهة واحدة واحدة... ومع كلّ ذلك ومن أجل أن يثبت المجتمع البهائي حسن نيته والتزامه بمبادئه وعقيدته في طاعته جميع الأوامر الصادرة عن الدولة والحكومة التي ذكرت في البيان آنفًا؛ فإننا نعلن تعطيل التشكيلات البهائيّة في جميع أنحاء إيران لحين زوال سوء التفاهم إن شاء الله وتتّضح الحقائق لولاة الأمور على الأقلّ، نعلن تعطيل المحفل الوطني وجميع المحافل المحليّة الروحانيّة واللجان التابعة، وعدم الاعتراف بعضويّة أيّ فرد للتشكيلات البهائيّة». والحقيقة أنّ دراسة هذا الإعلان أو هذا البيان يقود إلى استنتاج واحد هو أن موقف التشكيلات البهائيّة وإعلانها

تعطيل محافلها في إيران كان إجراء تكتيًّا في وقتها لكي يتمكّن قادة البهائيّة من وضع استراتيجيّات أفضل من أجل متابعة نشاطها.

ولهذا السبب ونظرًا للاعتقادات الدينيّة لا يمكن للتشكيلات البهائيّة أن تترك أتباعها في إيران لحالهم، لذلك بدأت نشاطًا جديدًا سريًّا ومحدودًا هو في ظاهره مجرّد اهتمام بالأحوال الشخصيّة للبهائيّين وتنظيم علاقاتهم الاجتماعية فقط، إلّا أنّه ونظرًا إلى الدعم الدولي لهذه الفرقة لا يمكن لهذه التشكيلات أن تكون بمعزل عن العلاقة مع السياسات العالميّة للبهائيّة.

وعلى هذا الأساس، انتهجت البهائيّة بعد الثورة الإسلامية سياسة التظلّم والبدء بدعاية واسعة لعكس هذه الحالة من المظلوميّة ومعاناة البهائيّين في ظل نظام الجمهوريّة الإسلامية؛ لذلك اقتصر النشاط الذي تقوم به التشكيلات البهائيّة على هذا المجال إلى جانب المحافظة على الكيان من خلال التواصل مع أتباع هذه الفرقة وتنظيم شؤونهم. ولمّا كان التبليغ عن مذهب البهائية واجبًا على كلّ بهائيّ وبالنظر إلى الخطّة العشرينية للتبليغ عن هذا المذهب والتي تبدأ من عام 2001م، حيث تتركّز الخطة على التبليغ الفردي لكلّ بهائيّ، فقد تمّ تعطيل تلك التشكيلات في الظاهر وبدأ العمل سرًّا بتشجيع البهائيين على دعوة المسلمين إلى مذهبهم والاستعانة بكلّ الطرق والوسائل، حيث يتمّ عقد جلسات للبهائيين مدّتها 19 يومًا في كلّ محلّة وتشكيل صفوف دراسية للأطفال والشبان والكبار. وعلى الرغم من ادّعائهم أنّهم يمتثلون أوامر الحكومة إلّا أنّهم يوزّعون آلاف المنشورات والأشرطة التبليغية غير القانونية بين أفراد المجتمع الإيراني.

المقالة الثانية: كيفيّة تعاطي الجمهوريّة الإسلامية مع البهائيّين

قبل انتصار الثورة الإسلامية بأسابيع يعني في الوقت الذي تأكّد فيه للجميع بأن انتصار الثورة بات أمرًا أكيدًا أجرى الدكتور كوكلر رفت الأستاذ في جامعة روتگرز الأمريكية مقابلة مع الإمام الخميني (قده) حول موضوع

البهائيّين في إيران، وفيها طرح الدكتور المذكور على الإمام هذا السؤال: هل سيتمتع البهائيّون بالحرية السياسيّة والدينيّة في ظلّ الحكم القادم؟ أجاب الإمام الراحل: سوف لن تمنح الحريّة للأفراد الذين يلحقون الضرر بالبلاد. وسأل الأستاذ الجامعي: هل سيمنحون الحريّة لأداء طقوسهم الدينيّة؟ وجاء الجواب: كلّا.

ولقد مرّ في الفصل السابق أنّ الإمام الخميني (قده) ينظر إلى البهائيّة في العهد البهلوي على أنها حزب وليست دينًا، وأن وظيفتها هي التجسّس لصالح إسرائيل.

ومن الطبيعي أنّ أيّ دولة في العالم لا تسمح لأحدٍ بالتجسّس عليها لصالح العدو ولا تمنحه حريّة القيام بـأيّ نشاط تجسّسي مهما كان مستواه. وكذا لا يمكن للدولة الإسلامية من الناحية الدينيّة القبول بذلك أيضًا، خصوصًا بعد انتصار الثورة الإسلامية والأجواء السائدة والإقبال الجماهيري العام خلال الاستفتاء الذي جرى في ربيع 1979، وما أسفر عنه من إمساك النوّاب العامّين للإمام صاحب الزمان زمام السلطة في نظام حكم قائم على مبادئ تتعارض بشدّة مع عقائد البهائيّة، حيث النواة الأيديولوجيّة لنظام الجمهوريّة الإسلامية تختلف تمامًا مع البهائيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّه يبدو أن طريقةً في التفكير سادت نظام الحكم والأمة، رفضت التصالح مع عقائد هذه الفرقة.

وفي ضوء هذه النظرة العامة ندرس موقف الجمهوريّة الإسلامية في إيران إزاء البهائيّين.

بعد الثورة وبعد أن تمّ التثبت من الاتّهامات الموجهة لعدد من زعماء البهائيّين بالتجسّس في مدن مختلفة من إيران، وأيضًا التورّط في نهب المال العام وتدفق الأموال إلى جيوب الصهيانة، وكذلك كونهم جزءًا من آلة القمع في النظام الشاهنشاهي البائد؛ أقدمت السلطات على اعتقال هؤلاء الزعماء ومحاكمتهم في محاكم الثورة الإسلامية التي أصدرت أحكامها بسجن عدد منهم وإعدامه.

وفي مقابل ذلك، احتجّت الولايات المتّحدة بشدّة بصفتها الراعي لهذه الفرقة، فقد احتجّ الرئيس الأمريكي شخصيًا على تلك الأحكام. وجوابًا على ذلك صرّح الإمام الخميني الراحل (قده) في كلمة له قائلًا: «أسأل الله تبارك وتعالى أن ينصر هذه الأمّة التي ثارت ونهضت، التي ثارت ونهضت من أجله وفي سبيله على شرّ المفسدين والجبّارين... وما دامت هذه القوى الكبرى متسلّطة، فإن بلوغ الاستقرار سيبدو أمرًا صعبًا؛ لقد سمعتم تصريحات الرئيس الأمريكي، إنه يستنجد بالعالم كلّه قائلًا إنّ هؤلاء البهائيّين في إيران مظلومون وليسوا جواسيس ولا عمل لهم سوى أداء طقوسهم الدينيّة، وإنّ إيران أعدمت اثنين وعشرين منهم لمجرّد أنّهم يؤدون شعائرهم؛ وإنّهم أناس لا يتدخلون بأيّ من الشؤون عدا مراسمهم، وإنّه قال ما قال لأسباب إنسانيّة.

إن ريغان لا يهتمّ لقضايا الإنسانيّة بقدر ما يهتمّ لمصير جواسيسه وهكذا الاتّحاد السوفيتي لحزب توده، بقدر ما يهتمّ لمصالحه ولعملائه، إننا نعرف جيدًّا «إنسانيّة أمريكا» وقد عرفنا سياستها «الإنسانيّة»!!

إنّ شعبنا يعرف كيف دفعتم بعث العراق إلى الهجوم على بلادنا بوحشيّة حتّى المغول لم يفعلوا ما فعل عملاؤكم البعثيّون. إنّهم لم يرحموا حتّى شعب العراق وعلماءه. إنّني أعرف السيّد يوسف الحكيم وكم هو رجل صالح تقي، أراد هؤلاء الانتقام من المرحوم آية الله الحكيم فاعتقلوه ومعه عدد كبير من أفراد أسرته، فإذا كانت سياستكم إلى هذه الحد من الإنسانيّة فلماذا لم تذكروا ولو بكلمة واحدة ماذا يفعل نظام حزب البعث بهؤلاء الأبرياء، لماذا إيران فقط؟ لماذا لم تذكروا ما يجري في العراق؟ هل اطّلعتم على ملفاتهم وقضاياهم أم انّكم تعلمون الغيب.

لو لم يكن سوى دفاع ريغان عنهم لكان دليلًا على إدانتهم ولو لم يكن سوى دفاع الاتّحاد السوفيتي عن حزب توده لكفى به دليلًا على عمالته وجاسوسيته لهم. ومع ذلك، فإنّنا نؤكّد لكم لا حزب تودة ولكونه

حزب تودة يحاكم ولا هؤلاء البهائيّون لكونهم بهائيّين يحاكمون ويدانون ويسجنون، إنّهم يحاكمون لأن لديهم قضايا يعاقب عليها القانون.

البهائيّة ليست دينًا، إنها حزب سياسي، كانت ترعاه بريطانيا في ما مضى وكان يعمل لصالحها، واليوم هو يعمل لصالح أمريكا ويتجسّس لها، وإذا لم يكن هؤلاء جواسيس فلماذا غيرهم من البهائيّين هم الآن أحرار ولا أحد يتعرّض لهم على الرغم من انحراف عقائدهم.

إن شعبنا ومحاكمنا لا تدين وتحاكم الشيوعيّين على شيوعيّتهم أو انحراف عقيدتهم؛ لقد اعتقل بعضهم وحوكموا وأدينوا وسجنوا بعد أن ثبتت عليهم الاتّهامات الموجهة لهم. إنّ حزب توده يعمل بحريّة ما دام لا يتآمر، فلا شأن لأحد به ولن يتعرّض له أحد. إن حرسنا الثوري يراقب بدقّة وهو بالمرصاد لكلّ المؤامرات، وإذا كان بعضٌ يتصوّر أنّه لن ينكشف أمره فهو واهم، سوف يتدخّل الحرس الثوري في الوقت المناسب وينال المذنب العقاب المناسب.

القضيّة الآن هي انحيازك يا سيّد ريغان وانحياز الاتّحاد السوفيتي، وهذا ما يدلّ عل أنّ توده والبهائيّين لديهم أوضاعٌ خاصّة تصب في صالحكم وصالح الاتّحاد السوفيتي، إنّهم يتجسّسون أو يحدثون البلبلة في البلاد ويعملون على إثارة الفتنة بين الشعب والدولة، ومع ذلك فإن بلادنا تواجه اليوم القوى الكبرى وعملاءها من المنحرفين»[1].

كان الانطباع السائد لدى الشعب الإيراني قبل الثورة الإسلامية عن هؤلاء البهائيّين أنّهم فرقة ضالّة، ولم تتغيّر هذه الصورة عن البهائيّة في الوعي الشعبي؛ بل بالعكس زاد الأمر رسوخًا؛ ذلك أنّ سوابق عمالة البهائيّين للأجانب قد أثبِتت من خلال التحقيق القانوني والقضائي، وقد ثبت بالأدلّة الدامغة عداؤهم للدين والدولة الإيرانية وترسخ ذلك في الرأي

---

(1) روح الله الخميني، صحيفة النور، ج17، ص266ـ267.

العام للمسلمين بما لا يدع مجالًا للشكّ، وعندما انبثقت الحكومة وتأسّس نظام من إرادة الشعب والأمّة انتقلت هذه الرؤية إلى المؤسّسات الرسميّة وأصبحت أمرًا واقعًا؛ لذلك فإن الجمهوريّة الإسلامية لا تعترف بأيّ نحو من الأنحاء بهم رسميًّا.

ولقد تمّ الاعتراف بالأقليّات الدينيّة الثلاث رسميًّا من خلال دستور الجمهوريّة الإسلامية، ولم تكن البهائيّة جزءًا من هذه الأقليّات الدينية التي هي الديانة اليهوديّة والديانة المسيحيّة والزاردشتيّة؛ لذلك -ووفقًا للدستور- لا توجد ديانة معترف بها رسميًّا باستثناء ما ورد أعلاه.

ونظرًا إلى سوابق هذه الفرقة باعتبارها حزبًا سياسيًّا مواليًا للأجانب وتاريخه في مواجهة اقتدار الأمّة وكيانها وعلماء الدين ومعارضته العلنيّة للدين الرسمي للشعب الإيراني، فقد وصل الاعتبار الاجتماعي للبهائيّين إلى أدنى مستوياته لدى الرأي العام الإيراني شعبيًّا ورسميًّا.

وعلى الرغم من وجودهم في مفاصل الدولة في العهد البهلوي، إلّا أنهم على المستوى الشعبي لم يكونوا ليحظوا بأيّ منزلة لدى الأمّة؛ ولذلك ما إن انتصرت الثورة الإسلامية وتشكّل نظام جديد منبثق من إرادة الأمّة حتّى أُقصوا من المؤسّسات الرسميّة وهم الآن لا يُوظّفون في أيّ من مؤسّسات الدولة ودوائرها.

وفي هذا المضمار صدر ردّ فعل من جانب الجمهوريّة الإسلامية الإيرانية إزاء البهائيّين كما هو واضح للعيان في البداية، وكما مرّ ذكره آنفا فإنّ البهائيّة لم يعترف بها رسميًّا في أيّ وقت من الأوقات أبدًا. أمّا في ما يخصّ ردّ الفعل الثاني، فإنّه يتوجب القول إنّ النظام الإسلامي بعد الثورة لم يكن بإمكانه كما هو الحال في الماضي أن يمنحهم المناصب الحساسة في الدولة والمواقع المفصليّة في الحكومة، ولم يكن ممكنا تجاهلهم وغضّ النظر عنهم؛ لذا ونظرًا إلى الجوّ الحاكم والسائد وأن هذه الحكومة الإسلامية موظّفة أساسًا أن تؤدّي واجبها إزاء المواطنين دون أيّ تمييز، فإنّه لم يكن بامكانها أن

تحرمهم من حق العيش. وعلى هذا ونظرًا إلى اعتبارها البهائيّة فرقة ضالّة وإلى سوابقها في الجاسوسيّة لإسرائيل ـ وهذا ما ثبت بالأدلّة الدامغة ـ، فإنّها أقدمت على حرمان البهائيين من الإمكانات الاجتماعية وليس الفرديّة.

لقد تمّ اجتثاث البهائيّين من المواقع الرسميّة الحسّاسة وغير الحسّاسة، ومن جزءٍ من المواقع الأهليّة غير الحكوميّة، وطُرِدوا من جميع المراكز العسكريّة والثقافيّة والفنيّة، ولم يسمح لهم بالانتساب إلى مراكز التعليم والتعلم العالي، إلى جانب طرد من كانوا في هذه المراكز في العهد البائد؛ ذلك أنّ التجربة قد أثبتت أنّهم كانوا يستغلون وجودهم في أيّ من المراكز التعليميّة والثقافيّة. وبسبب اتّصالهم بالتشكيلات البهائيّة للدعاية ونشر أفكارهم الضالّة، وتوفير الإمكانات ومنح التسهيلات لأبناء فرقتهم، مضافًا إلى أنّه على الصعيد الأخلاقي ثمّة اختلافات كثيرة في مضمار الموازين الأخلاقيّة بينهم وبين المسلمين.

وهذا بحد ذاته أدّى إلى طردهم من المؤسّسات العامة والحكوميّة والحؤول دون اشتغالهم بعدد من المشاغل أو الأشغال الحرة بما يرتبط بموضوع الطهارة والنجاسة، وبما يتعارض مع الشريعة الإسلامية المقدّسة.

ووفقًا لمزاعم المحافل البهائيّة خارج البلاد التي تردّدها الوسائل الإعلاميّة الأجنبية، إنّ المجلس الأعلى للثورة الثقافيّة قد صادق على مجموعة تدابير لتقييد النشاطات الثقافيّة للبهائيّين والحدّ منها، ومن هذه المواد المصوّبة: عدم طردهم من البلاد دون مبرّرات مسوّغة، وعدم اعتقالهم وتوقيفهم دون سبب ـ أي عدم الاعتقال الكيفي المنفصل عن القضاء ـ، وأن يكون تعاطي النظام الإسلامي الحاكم معهم على نحو يسّد عليهم طريق الرقي والنمو.

وقد ورد في هذه المادّة من الناحية الثقافيّة ما يأتي: «يتمّ تسجيل البهائيّين في المدارس في حال عدم إعلانهم عن انتمائهم إلى البهائيّة، ويكون تسجيل البهائيّين في مدارس تتمتّع بكادر تربوي قوي من الناحية العقدية ما أمكن...».

«وفي ما يخصّ العلاقة مع الموقع أو المركز الاجتماعي والحقوقي للبهائيّين فقد تمّت المصادقة على ما يأتي: وضع ما هو متعارف عليه من وسائل العيش تحت تصرّفهم شأنهم شأن سائر أفراد الشعب، وتوفير الإمكانات العادية والحقوقية العموميّة كسائر المواطنين الإيرانيين من قبيل دفتر الدعم الاقتصادي -دفتر يشمل على كوبونات للسلع والمواد الضروريّة كان معمولًا به في زمن الحرب مع بعث العراق-، جواز السفر، تصريح الدفن، تصريح العمل وأمثال ذلك بما لا يعد تشجيعًا للبهائيّة فلا يجوز استخدامه أو توظيفه، ولا يحق تعيين البهائي في مواقع مؤثّرة كالتعليم، كأن يكون معلمًا أو ما شابه. ومن الضروري الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن أعدادًا كبيرة من البهائيّين وبعد انتصار الثورة الإسلامية ومشاهدتهم جميع خطط بيت العدل قد ذهبت أدراج الرياح، أعلنت توبتها وقطعت انتمائها بالبهائيّة وتدفقت نحو المساجد تسجل عودتها إلى أحضان الدين الإسلامي الحنيف بتشجيع من نظام الجمهوريّة الإسلامية وإرشاد رجال الدين واعتناق مجموعات كبيرة وعائلات كثيرة الإسلام.

المقالة الثالثة: الأوضاع الدوليّة للبهائيّة

بدأت البهائيّة منذ عهد عبّاس أفندي عالميّة الوطن فسقطت في فخ الإمبرياليّة وأصبحت أداة لتحقيق مصالحها؛ حيث استغلّت في هذا المضمار أيّما استغلال، ولهذا كانت الدول الأجنبية وبخاصّة أمريكا وإسرائيل تدافع عن البهائيّة والبهائيّين في المحافل والأوساط الدوليّة، في محاولة لتكوين مظلّة من الدعم العالمي والحماية الدوليّة. كما إنّ البهائيّة أيضًا رأت أن استمرارها في الوجود يكمن في هذه العلاقة وهذه الحماية؛ ولذلك أذعنت عن قناعة تامة، بحيث إن سياسات النظام البهلوي في عهده الثاني في ما يخصّ البهائيّين تشير إلى أنّ القوى الكبرى هي الأخرى كانت تتّخذ إزاء البهائيّة سياسة مزدوجة؛ إذ كانت أحيانًا تفرض بعض القيود عليها من خلال

بعض التيارات الموازية التي تقوم بدور تأديبي حتّى لا تتجاوز حدودها المرسومة، وأحيانًا تستخدمها كحربة ضدّ الإسلام.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية اتّخذ الرؤساء الأمريكيون سياسات تتناسب وظروفهم في دعم البهائيّين ومساندتهم والاحتجاج على النظام الإسلامي في إيران في تعاطيه معهم، وكنموذج: موقف الرئيس ريغان الذي صرّح بمناسبة اليوم العالمي لحقوق الإنسان قائلًا: «في إيران تُعدِم الحكومة أعضاء الفرقة البهائيّة وقد أعدمت حتّى الآن 198 بهائيًّا وسجنت 717 آخرين وشرّدت عشرة آلاف منهم وطردت خمسة وعشرين ألفًا خارج البلاد».

ولم تكن هذه المرّة الأولى لريغان التي يبدي فيها اهتمامه بمصير المرتبطين بالفرقة السياسيّة البهائيّة وإبداء أسفه، ففي عام 1983 وضمن بيان تحذيري موجّه إلى إيران، طالب الرئيس الأمريكي دول العالم الثالث بالتدخّل ومنع إيران من إعدام 22 بهائيًّا متّهمين بالتجسّس لصالح إسرائيل كانوا قد اعتقلوا قبل ذلك.

إنّ المهمّ هنا هو نفوذ هذه الفرقة في البيت الأبيض الأمريكي ومجلس الشيوخ ونوعيّة النشاط الذي يؤدّيه أعضاء الفرقة البهائيّة وأتباعها، في وقت تكثر فيه المزاعم حول الطابع الديني لهذه الفرقة وعدم تدخّلها في الشؤون السياسية، بينما العكس هو ما ثبت خلال التحقيق القضائي الذي كشف عن عمق العلاقة لهذه الفرقة بالأوساط الإمبرياليّة.

وقد اتّخذ مجلس الشيوخ الأمريكي مجموعة تدابير لدعم البهائيّين ومساندتهم، واستمرارًا للخبر أعلاه حول تصريحات ريغان كتبت جريدة كيهان بتاريخ 16 نوفمبر 1982 واستنادًا إلى تقرير لصحيفة واشنطن بوست يتحدّث عن قيام خمسة من أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي بتقديم اقتراح إلى ريغان يعمل على إصدار قانون دولي يمنع الحكومة الإيرانية من معاقبة البهائيّين، وقد انضمّ إلى هذا البيان ثلاثة وثلاثون عضوًا آخرين.

وقد أسهمت بعض الدول الأخرى من التي كانت تستفيد من خدمات

البهائيّين في العهد الثاني من النظام البهلوي في مساندة البهائيّة ودعمها في المحافل الدوليّة مضافًا إلى المجموعات والفصائل السياسيّة المعارضة للجمهوريّة الإسلامية الإيرانية التي تنشط خارج البلاد.

وتابعت الجريدة نفسها في الخبر نفسه قائلة: «ومضافًا إلى أمريكا فإن عددًا من الدول الغربيّة من بينها إنجلترا، كندا وإسرائيل تعدّ هي الأخرى من الدول التي تدافع عن هذه الفرقة السياسيّة في منظّمة الأمم المتّحدة والمحافل السياسيّة؛ وفي السنتين الأخيرتين وجد ممثّل هذه الفرقة في مضمار ساحة النشاطات العالميّة رفيقًا جديدًا ألا وهو السفير المتجوّل في المراكز الدبلوماسيّة مسعود رجوي -زعيم منظّمة مجاهدي خلق-، حيث ينشط ممثّل البهائيّين إلى جانب كاظم رجوي الموجود منذ شهور في نيويورك ويتجول من هذا المكتب الدبلوماسي في منظّمة الأمم إلى مكتب آخر، ومن هذه الضيافة إلى ضيافة أخرى محاولًا حشد دعم السفارات والمحافل الإمبرياليّة».

ولقد وضعت الصهيونيّة العالميّة القنوات الخبريّة تحت تصرّف الجهاز الدعائي لهذه الفرقة، وانتهجت الدعاية العالميّة في ما يتّصل بالبهائيّة سياسة ذكيّة في رسم صورة تعكس مظلوميّة مزعومة لهذه الفرقة التي سلبت حريّة العقيدة والتعبير عن الرأي، الّا أنّ الحقيقة وكما بيّنّا آنفًا أنّ الجمهوريّة الإسلامية وعلى الرغم من التناقض الأساسي في المرتكزات الفكريّة اتّخذت مواقف غاية في الوسطيّة والاعتدال ولم تعتقل أيّ إنسان لمجرّد انتمائه، وهذه حقيقة أكّدها المسؤولون في النظام في أعلى المستويات لأنّ القضاء الإسلامي الإيراني لا يعتقل أحدًا أو يعاقبه على عقيدته وقناعاته الفكريّة.

وفي ما يخصّ معاقبة بعض أعضاء هذه الفرقة السياسيّة فقد أعلنت مسوّغات هذه القضيّة وخلفيّاتها وارتباط هؤلاء المعتقلين بشبكات

جاسوسيّة وارتكابهم الخيانة العظمى، حيث اتّهموا وأدينوا وعوقبوا»[1].

وقد صرّح السيّد المهندس مير حسين موسوي رئيس الوزراء الإيراني يومئذٍ ردًّا على تصريحات ريغان قائلًا في حشد من العاملين في مصانع بهمن الإنتاجيّة: إنّ دفاع رئيس الولايات المتّحدة الأمريكية عن فرقة جاسوسيّة أعني البهائيّة يدلّ على ماهيّة هذه الفرقة التي تلقى دعمًا ومساندة في عاصمة أكبر القوى الإجراميّة في العالم، كما إنّه يدلّ أيضًا على مدى الحقد الذي تضمره امريكا إزاء الثورة الإسلامية[2].

إنّ نظرة إجماليّة إلى التقارير الموجهة التي تفتقد الإنصاف والموضوعيّة لمبعوثي منظّمات حقوق الإنسان من قبيل كاليندوبول وكابيتورن تكشف عن هذه الحقيقة: وهي أنّ جميع أدوات الإمبرياليّة والصهيونيّة قد تكاتفت يدًا بيد من أجل دفع النظام الإسلامي في إيران إلى الاعتراف رسميًّا بهذه الأقليّة، يعني أن تقوم حكومة الجمهوريّة الإسلامية بعمل لم يجرؤ عليه نظام الشاه خشية من رد فعل الأمّه وغضبها.

إن ما تقوم به هذه الدول والقوى يعكس بوضوح مدى دعمها ومساندتها للبهائيّة، ومن المؤكّد أن ما وراء الكواليس قضايا غاية في الخطورة والأهميّة أبعد ما تكون عن مسألة حقوق الإنسان وانتهاك هذه الحقوق في إيران.

وعندما نضع هذه المسألة إلى جانب قرائن قمع الأقليّات المسلمة في العالم من قبيل قمع المسلمين وغيرهم من الأحرار في جنوب لبنان (أيام الاحتلال الإسرائيلي) وفلسطين المحتلّة وأرتيريا وجنوب شرق آسيا وغيرها من أنحاء العالم؛ فإن هذه القضيّة تتّخذ معنى أوضح.

وإلّا ما معنى صمت مؤسّسات الدفاع عن حقوق الإنسان إزاء حظر الدراسة على البنات المحجّبات ومنعهنّ من دخول المدارس في فرنسا،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

وعـدم السماح للسيّدات المحجّبات بالعمل في الـدوائـر والمدارس والجامعات التركية؟! إن هذا غيض من فيض ما يجري من انتهاكات لحقوق الإنسان خارج إيران، فأين هي الأصوات التي تدافع عن هذه الحقوق!؟

إنّ البهائيّة اليوم منظمة دوليّة مقرّها المركزي في فلسطين المحتلة ويقطن أكثر أتباعها في أمريكا، ولهذه التشكيلات شُعب وفروع في جميع دول العالم وبخاصّة دول أفريقيا وآسيا حيث تنشط بالدعاية.

خاتمة

منذ إرساء دعائم الحكم القاجاري في إيران برزت قوّتان فاعلتان أو كيانان في المؤسّسة السياسيّة في هذه البلاد، أحدهما كيان أو هيكليّة الأمّة بقيادة علماء الدين الأصوليّين والأخرى هيكليّة الحكم أو الحكومة بقيادة الشاه.

وتنبع مشروعيّة اقتدار علماء الدين من إيمان الناس بموقعهم في النيابة عن الإمام صاحب الزمان أو إمام زمانهم الغائب (ع).

وعليه، فإن هذا الاقتدار يُعدّ اقتدارًا دينيًّا، والاقتدار الآخر هو الحكومة والشاه وهو اقتدار قهري.

وتأخذ المؤسّسة الدينيّة على عاتقها مهام التشريع في قالب من نظام المرجعيّة. أو بعبارة أخرى أكثر دقة: تقوم بمهمّة استخراج القوانين من النصوص الدينيّة وهي مسؤولة عن الأمّة على صعيد التعليم والقضاء، وهي أولى بالناس على نحو عام؛ أما الحكومة فتنهض بمهام إرساء دعائم الأمن في البلاد.

وفي هذه الفترة حدث تحوّل في الفقه الشيعي أفضى إلى حدوث انسجام ودقّة أكثر من ذي قبل في استنتاجات الفقهاء الأصوليّين؛ الأمر الذي قلل من

اعتبار الفقهاء الأخباريّين ومنزلتهم، وأظهر تفوق الاتّجاه الأصولي العلمي على منافسه، وبات الأخباريّون بحاجة إلى إبداع علمي يعيد إليهم مجدهم واعتبارهم.

ويذهب الفقهاء الأصوليّون إلى أن علم الأصول الذي يشتمل على الأصول اللفظيّة يعني التدقيق في الألفاظ والأصول العلميّة التي تعني استخدام العقل في ظروف خاصّة وباعتماد الدقّة، يمكنه بلوغ مقاصد الوحي الإلهي.

أمّا الأخباريّون فلا يجوّزون استخدام العقل الذي يعتريه الخطأ في تفسير الوحي وبيانه، وعليه فإن الإبداع المطلوب للأخباريّين لم يكن يمكنه أن يكون مؤثّرًا باستخدام العقل. ومن هنا اتّجه الإبداع الأخباري نحو إدخال الوهم في الاستنتاجات الدينيّة.

وقد نجم عن ذلك ولادة المدرسة الشيخيّة بمزاعم لا يمكن إثباتها عقليًّا؛ حيث المرتكز الوحيد هو الإيمان بالشخصيّة التي يعتقد بأنّها على ارتباط بإمام الزمان على نحو ما وبما يطلق عليه «الركن الرابع».

وجاء ادّعاء الارتباط بالإمام المعصوم ليفتح الطريق للانطلاق إلى ما هو أبعد من ذلك، وتحديدًا ادّعاء بابيّة الإمام المهدي (ع). وهكذا حظيت الشخصيّة بمنزلة أرفع من الشريعة يعني شخصنة القضيّة المهدويّة أو اختزالها في شخص معيّن له ارتباط بالإمام؛ وبذلك فقد الخط الفكري موقعه وأصبح اعتبار الشخص أعلى من اعتبار الشرع؛ ما أفرز بدوره نتائج خطيرة في طليعتها أنّ الشخص أصبح مرجعًا للتعيين وليس للتبيين؛ يعني أصبح بمستوى النبي يفعل ما يشاء.

ومن الطبيعي أن تتوفّر إثر ذلك أرضيّة للمبالغة في هذه الشخصيّة إلى مستويات الغلو قد يصل إلى مستوى المناجاة والعبادة -يعني الألوهيّة-، وهذا ما حصل في فرقة البابيّة ومن ثمّ في فرقة البهائيّة، التي هي تطوّر سيئ عن الأولى.

من وجهة نظر اجتماعية، فإن الشيخيّة والبابيّة خرجتا من رحم المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة، فقد وضعتا أصبعيهما على نقطة هي المركز الأساس للاقتدار السياسي للمؤسّسة الدينيّة للشيعة؛ يعني نيابة الإمام صاحب الزمان (ع)، وبتوفر أرضيّة الحط من الاقتدارين الموجودين في المجتمع يعني الاقتدار العلمائي الديني والاقتدار الحكومي إثر الهزيمة التي منيت بها إيران في الحروب مع روسيا وتوفّر أرضيّة الغلو في الدين، تمكّنت كلّ من الشيخيّة ومن ثمّ البابيّة وبالاستناد إلى أرضيّة مشروعيّة الاقتدار العلمائي الديني من أن تبرز إلى السطح أو أن تطرحا نفسيهما في الساحة الاجتماعية.

فقد تمكّن ميرزا علي محمّد الباب ـ ومن خلال موقفه في مواجهة نظام الحكم التعسّفي في سياسته التي أفضت إلى انتشار الفقر والمرض وتردي الأوضاع ـ من أن يجتذب إليه المؤيّدين بعد إعلانه الاتّصال بالإمام المهدي والارتباط به وكونه بابًا له، وقد بلغ من وفاء مؤيّديه وكانوا بالمئات أنّهم كانوا مستعدّين للتضحية بأنفسهم انطلاقًا من إيمانهم العميق بالإمام ولي العصر (ع)؛ ولذلك اندلعت ثلاث حوادث عنيفة ودامية في ثلاث مناطق في إيران شدّت إليها الكثير من المتحمسين لهذه العقيدة.

وقد أثبتنا في هذه الدراسة وجهة نظر مخالفة لمن يذهب إلى أن منشأ ظهور هذه الفرقة كان الصراع المحتدم بين الطبقات الاقتصاديّة؛ ذلك أنّه لم يكن آنذاك أيّ أثر للصراع الطبقي في إيران؛ بل تبلور هذه الفرقة ونموّها إنّما حصل في أرضيّة الاقتدار العلمائي ومن ثمّ التضاد أو المواجهة السياسية بين الحكومة والأمة في إيران.

وعليه، واستنادًا إلى معطيات هذه الدراسة، فإن العوامل السياسيّة والثقافيّة هي التي أدّت إلى ظهور هذه الفرق وبخاصّة منذ مرحلة البابية وما تلاها قبل أن يكون للعوامل الاقتصاديّة دور في هذا المضمار.

وبعد انطلاق الحركة البابيّة في إيران، ظهر اقتدار ثالث كان أكثر تأثيرًا في المصير السياسي والاجتماعي للحكومة والأمّة وهو اقتدار الدول

الأجنبية؛ إذ دخل الأخير مسرح الصراع لصالح الحركة البابيّة. ويمكن تلخيص نواياهم في أمرين، **الأوّل**: بث التفرقة في إيران وتحطيم الكيان الديني، **والثاني**: توجيه الضغط نحو الحكومة وابتزازها. وقد جاءت مواجهة الحكومة والمؤسّسة الدينيّة هذه التحرّكات ومن ثمّ إعدام الباب وإبعاد قادة الحركة البابيّة إلى خارج البلاد ليحبط إلى حدّ ما هذه المؤامرات التي أشرنا إليها آنفًا. غير أنّ العداء الذي يضمره الأجانب للاقتدارَين المؤثّرين وطنيًّا؛ يعني اقتدار الحكومة واقتدار المؤسّسة الدينيّة، استمرّ بالمستوى نفسه واتّخذ أساليب عدّة معتمدًا أو مستخدمًا هذه الجماعة التي أبعدت إلى الخارج أداة في مواجهة هذين الاقتدارين، هذا على الرغم من أن أحمد كسروي يرى أن تأسيس البهائيّة يأتي في سياق محاولة لتناسي حالة العداء بين البابيّة من جهة والحكومة والأمّة من جهة أخرى وطيّ صفحة الماضي[1].

ويعدُّ مقتل أمير كبير ضربة موجهة إلى اقتدار الحكومة ومؤسّسة الحكم. وتجسّدت الخطوة الثانية في تشاؤم الحكومة والمسؤولين الحكوميّين إزاء المؤسّسة الدينيّة، والعمل على إضعاف أمناء الأمّة بهدف تعزيز قدرات الأجانب في ما يقومون به من نشاط.

ففي عهد ناصر الدين شاه فقدت المؤسّسة الدينيّة مساحة من نفوذها الذي كانت تتمتّع به في الجهاز السياسي في عهد فتح علي شاه؛ إذ بدأت الخطوات التمهيديّة للحكومة من أجل حذف دور المؤسّسة الدينيّة من ساحة الشؤون الاجتماعية. وتؤشّر الإصلاحات التي قام بها مَن تعاقب على منصب الصدارة العظمى في عهد ناصر الدين شاه هذا الاتّجاه الذي ظلّ مستمرًّا بعده في العهود التالية. من البديهي أنّ القوى المناهضة للمؤسّسة الدينيّة كانت ترى في هذه التوجّهات التي تدّعي الإصلاح رقيًّا وتقدّمًا باتّجاه تحقيق موقع متقدّم للبلاد، أو بهذا الاتجاه كانت تسير الدعاية، فالمؤرّخون لهذه الفترة منذ العهد الناصري والعهود التي تلته يتحدّثون بهذا الأسلوب.

---

(1) أحمد كسروي، **تاريخ مشروطه ايران**، ص90.

كانت البهائيّة تنمو خارج البلاد وكان حسين علي بهاء الله يعمل على تعزيز حركته من خلال مدّ العلاقات وتقويتها مع الدول الأجنبية والاستفادة من اقتدارها. وفي المقابل كانت هذه الدول -ومن خلال دعم الحركة البهائيّة- تعمل على بثّ الفرقة داخل إيران وتجزئتها. وكما ذكرنا، من أجل أن تقوم بالدور نفسه الذي قامت به البروتستانتيّة في أوروبا والوهابيّة في الدولة العثمانيّة والقاديانيّة في الهند، ولذلك وضعت الدول الأوروبية في طليعة أولوياتها دعم الحركة البهائيّة وإسنادها، وجعلت ذلك ضمن برامجها الجادّة والاستراتيجيّة.

ترى المؤسّسة الدينيّة أن تحرّك الاقتدار الحكومي في إبرام العقود الخارجيّة في العهد الناصري سعي من أجل توثيق العلاقة والارتباط مع الأجانب، لذلك انبثق تفكير في القيام بحركة إصلاحية.

في الجانب المقابل، فإن الحكومة التي بدأت عداءها للمؤسّسة الدينيّة بتقليص مساحة نفوذها، وجدت نفسها وجهًا لوجه في مواجهة هذه المؤسّسة؛ وحصل نتيجة هذا التضاد بين الاقتدارين أن تبلورت حركة المشروطة التي انتصرت في المرحلة الأولى؛ إذ تمّ تقييد سلطة الحكومة باستحداث مجلس للنوّاب الممثل لإرادة الشعب. وشارك في هذه الحركة (نهضة المشروطة) المتنوّرون أو المستنيرون المتغرّبون داخل البلاد وخارجها؛ ولقد كانت هذه الحركة أرضيّة جيّدة لأن يعبّر هؤلاء المتنوّرون أو العناصر المنفصلة عن الدين أو المرتبطة بالجماعة المنفية البابيّة عن العداء للحكومة، بعد أن أفضى ذلك إلى مقتل قائدها وعدد كبير من أتباعها.

ومن هنا، فقد ساندت حركة البهائيّه ثورة المشروطة، لتواجه في المرحلة الأولى الحكومة وفي المرحلة الثانية الدين الإسلامي والمؤسّسة العلمائيّة التي كانت في غمرة الصراع، ثمّ لتجد نفسها وبسبب الفتن الأجنبية ومساعي المتنوّرين المتغرّبين المعادين للدين خارج الساحة؛ ففي هذه المرحلة

حُذِف دعاة المشروعة دون أيّ مداهنة، وفي المرحلة الثانية حُذِف الذين حالوا المماشاة والمسايرة بحثًا عن حلٍّ وسطي.

في المرحلة الأولى يصدر شيخ معمّم حكم الإعدام بحق الشيخ فضل الله نوري ويضع رجل أرمني نصراني حبل المشنقة في رقبة الشهيد فضل الله، وفي المرحلة الثانية أصبح الاستبداد الداخلي وسيلة في قمع علماء الدين وطردهم من الساحة السياسيّة.

وكانت الأيادي الأجنبية وبخاصّة إنجلترا وروسيا في كواليس المشهد بشكل واضح جدًّا. وهكذا وُضِع في غمرة ثورة المشروطة الاقتدارين العلمائي والحكومي، تحت تصرّف الأجانب، كما تمّ التآمر من خلال استغلال الأجواء الثوريّة لينقض المتغرّبون المنفصلون عن الدين على المؤسّسة الدينيّة بمساندة قوّات القوزاق المسلّحة ومعاضدتها.

وهكذا أعقب ثورة المشروطة أن أصبحت إيران تابعة لإنجلترا وأُقصِيَت الأمّة والمؤسّسة الدينيّة عن المسرح السياسي، وفي هذا الاتّجاه من التطوّرات السياسيّة برز دور العناصر المرتبطة بالبهائيّة.

وفي ساحة المواجهة مع الحكومة، رأينا أنّ الذين أعدموا في اغتيال ناصر الدين شاه إنّما كانت الاتّهامات الموجّهة إليهم هي الارتباط والانتماء للبابيّة. وفي هذه الفترة كان عبّاس أفندي المشهور بعبد البهاء يساند المشروطة وهو في محل إقامته في أراضي الدولة العثمانيّة في عكا، ثمّ ليحصل على لقب «سير» من الحكومة الإنجليزيّة.

تمكّنت بريطانيا من تنصيب رضا خان ملكًا على إيران، مؤسِّسَةً بذلك لحكم أسرة جديدة هي أسرة بهلوي. وإثر ذلك برز دور البهائيّين كأصدقاء جدد للحكم الجديد على نحو واضح وجلي وإن كان من وراء ستار من السريّة. وعلى الرغم من تجريد المؤسّسة الدينيّة من نفوذها وقدراتها إلّا أنّ الدين الإسلامي كان ما يزال يحظى بالقداسة العالية لدى غالبيّة الشعب الإيراني، وكان رضا خان الذي بدأ حركته في إضعاف الدين استمرّ في متابعة

مشروعه بكلّ جديّة وقوّة، وشيئًا فشيئًا سلب كلّ ما تبقى لدى المؤسّسة الدينيّة من اقتدار ليضيفه إلى اقتدار الحكومة والسلطة؛ فاستولى على الجهاز القضائي والتعليمي والتربوي وغير ذلك.

وقد اتّخذ هذا المسار المعارض لعلماء الدين مديات بعيدة ليصل إلى الذروة في السنوات الأخيرة من حكمه بإصداره أوامر تقضي بتوحيد الزي الإيراني في البلاد وخلع الحجاب وإجبار المرأة الإيرانية على السفور وحظر الزي الديني، وفي هذا الفترة كان البهائيّون جزءًا غير مرئيٍّ من أركان الجهاز السياسي.

وبعد إبعاد رضا خان وإجلاس وريثه على العرش البهلوي من جانب قوّات الحلفاء، بدا أنّ المؤسّسة الدينيّة العلمائيّة والدين الإسلامي قد انتهى أمرهما وقد قضي عليهما إلى حدّ ما؛ لذلك منحت مؤسّسة الحكم قدرًا من الحريّات ورُفع الحظر عن إقامة مراسم العزاء على الإمام الحسين (ع) ولم يعد ارتداء الحجاب الإسلامي جرمًا يعاقب عليه القانون.

وفي هذه الأجواء صدر كتاب الإمام الخميني (قده) «كشف الأسرار» الذي أشار فيه إلى مسألة الحكومة الإسلامية، كما شارك آية الله كاشاني ومجموعة «فدائيان اسلام» بقوّة في حركة تأميم الصناعة النفطيّة؛ وظهرت من جديد قوّة المؤسّسة العلمائيّة ومن ورائها مساندة الشعب. وفي هذه السنوات ظهرت كتابات أحمد كسروي ضدّ البهائيّة، وقد عرفت هذه الحركة حالة من سعي بعض الأفراد الأذكياء لصناعة الدين.

وفي عهد الحكم البهلوي بادرت البهائيّة إلى تأسيس تشكيلات واسعة مرتبطة بالمركز في إسرائيل من أجل تعزيز قدراتها وتوسعة أدوارها ونشاطها، وتعد العضويّة في هذه التشكيلات ذات طابع ديني وهي واجب شرعي يؤدّيه الفرد البهائي؛ الأمر الذي أفضى إلى تنامي قدرات البهائيّة على نحو متسارع.

وبعد الانقلاب العسكري في صيف عام 1953 أُسِّسَت دكتاتوريّة أشدّ بطشًا ممّا كانت عليه في عهد رضا شاه، وقد حصل ذلك بدعم خارجي.

ويبرز هنا الدور الأمريكي من خلال الإدارة الأمريكية وذراعها في الشرق الأوسط المتمثّل بإسرائيل بوضوح؛ وفي هذه السنوات تضاعفت وتيرة نفوذ البهائيّين في مفاصل الدولة والحكم واعتبارهم عناصر يمكن الوثوق بها؛ الأمر الذي أثار ردود فعل في الأوساط الشعبية والدينيّة، وانبرت المؤسّسة الدينيّة بقيادة آية الله البروجردي للتصدّي والوقوف بوجه النشاط البهائي، ووقع خلال تلك الفترة صدام ومواجهات.

وبعد رحيل آية الله البروجردي شدّد الجهاز الحكومي من تحرّكه المعادي للدين وعُرِض قانون الولايات على مجلس النوّاب مضافًا إلى مشروع ثورة الشاه والأمّة أيضًا؛ وقد أثارت هذه الإصلاحات المؤسّسة الدينيّة وخاصّة علماء الدين الذين شعروا بضرورة التدخّل في الشؤون السياسيّة، حيث تبلورت إثر ذلك انتفاضة 15 خرداد بقيادة الإمام الخميني (قده). وبعد منح الحصانة السياسيّة للعسكريّين الأمريكيين المتواجدين فوق الأراضي الإيرانية احتجّ الإمام الخميني بشدّة وعارض ذلك بقوّة فتمّ إبعاده خارج البلاد، إلّا أن ذلك لم يولّد ردود فعل تذكر بسبب الأجواء الارهابيّة السائدة آنذاك، وكان ذلك بمثابة علامة مشجعة للشاه وأسياده للانقضاض أكثر على الحالة الدينيّة.

ومنذ تلك الفترة شهدت وتيرة استخدام البهائيّين وتعيينهم في مفاصل الدولة تسارعًا دون أيّ مقاومة تذكر، حيث نجد هويدا يستمر في رئاسة الحكومة زهاء أربعة عشر عامًا؛ الأمر الذي ضاعف بشدّة من قدرات هذه الفرقة ونفوذها في إيران وتزايد عدد أتباعها.

كان بإمكان الشاه السيطرة على البهائيّة من خلال القوى المناهضة لها، ولهذا فقد استُخدِموا في مفاصل الدولة والحكومة إثر قناعة بأنّهم لا يطمحون إلى الاستيلاء على العرش، ونتيجة لعناد الشاه ومَن حوله من البهائيّين ضُيِّق على الدين الإسلامي إلى حدود بعيدة وحُذِفَ من الحياة العمليّة والاجتماعية؛ إلّا أنّه تحوّل إلى أفكار وبذور نبتت في قلوب الشباب

وأفئدتهم اهتزت وربت وأينعت لدى انطلاقة صرخه الإمام الخميني في فرصة استثنائيّة لتتبلور على شكل ثورة إسلاميّة شعبيّة.

وقد ظهرت الثورة الإسلامية نتيجة المواجهة بين المؤسّسة الدينيّة الواعية بزمانها وعصرها وبمساندة الأمّة وبين الجهاز الحكومي للشاه بمساندة الإمبرياليّة، وقد وقفت البهائيّة إلى جانب الطرف الأخير ولذلك تعرّضت لغضب الشعب بعد انتصار ثورته.

واتّجهت الإمبرياليّة لدعم البهائيّة بإظهار حالة من المظلوميّة لها في ظلّ النظام الإسلامي الجديد، وبالتالي استخدام البهائيّة كأداة لبث الفرقة بينها وبين الأمّة الإسلامية في إيران بهدف إضعاف الثورة الإسلامية.

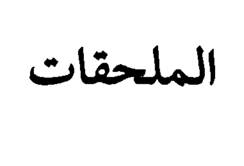
وقد نُفِّذ هذا المشروع وإلى جانب إعدام بعض قادة البهائيّة أو زجِّهم في السجن بعد اتّهامهم بالجاسوسيّة، تمّ التحرّك ضدّ الشرائح الدنيا لهذه الفرقة التي تمتنع عن التدخّل في الشؤون السياسيّة. وفي هذه الفترة انتقد بعض شباب البهائيّة قادتهم المرتبطين بإسرائيل والغرب وأعلنوا انشقاقهم وخروجهم من الحركة.

وفي عام 1983 أعتبرت التشكيلات البهائيّة من جانب المدّعي العام في إيران منظمة غير قانونية، فأعلنت التشكيلات انحلالها، وإثر كلمة للإمام الخميني شديدة اللهجة انتقد فيها (قده) رجال الدين الذين يحرّمون التدخّل في الشأن السياسي أعلن انحلال رابطة الحجتيّة.

واليوم تواصل هذه الفرقة وتزاول نشاطها من مركزها في فلسطين (عكا) ويتواجد معظم مؤيّديها وأتباعها في أمريكا، ولها ثلاث فروع رئيسيّة على المستوى العالمي، وتتمتّع بدعم الدول المتسلّطة ومساندتها، ويبدو أن هذا الدعم الذي تتلقّاه من هذه الدول يعود إلى اقتناعها بأن نشر البهائيّة يعد أحد أهم الوسائل لمواجهة الحركات الإسلامية وخاصّة في منطقة الشرق الأوسط.

ونظرًا إلى ما ورد في هذه الدراسة، فإنّه يمكن أن نستنتج صحّة هذه الفرضيّة أو النظريّة التي تنهض على أنّ الدول المستغلّة تستخدم هذه الفرقة من أجل تحطيم الكيان أو الاقتدار الديني في إيران؛ ذلك أنّه كلّما طرح موضوع فصل الدين عن السياسة أو المجتمع برز دور البهائيّين في ذلك على نحو واضح. ففي ثورة المشروطة وفي العهد البهلوي أيضًا كان التعاون بين الأجانب والبهائيّين لمواجهة الدين وعلماء الدين ملاحظًا بوضوح.

وما تزال هذه الحركة حتّى الآن في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا موجودة كأدوات ثقافيّة بالقوّة تحت تصرّف القوى الكبرى من أجل استخدامها وقت الحاجة في مواجهة الحركات الإسلامية.



الملحقات

الملحق رقم (1)

جانب من الأدلّة على عدم أميّة ميرزا علي محمّد الباب

1ـ ورد في كتاب «مطالع الأنوار» بالنسخة الفارسيّة ما يأتي: «إن خال حضرته أخذه إلى الشيخ عباد ليتتلمذ على يديه، وعلى الرغم من أن حضرة الباب لم يكن راغبًا في الدراسة، إلّا أنّه تصرّف نزولًا عند رغبة خاله، فشرّف «مكتب» (مدرسة الكتّاب) لدى الشيخ عابد، وهذا الشيخ كان رجلًا تقيًّا محترمًا وكان يعد من تلامذة الشيخ أحمد الأحسائي والسيّد كاظم الرشتي»[1].

وقد ورد في هذا الكتاب نفسه ما يفيد حضور الباب في حلقة السيّد كاظم الرشتي التدريسيّة وجلوسه بمنتهى الأدب والوقار مصغيًا إلى أستاذه[2].

وقد وردت هذه المستندات في الصفحة 59 والصفحة 22 من كتاب «مطالع الأنوار» بنسخته العربيّة وفي هامش الصفحة 59، حيث يؤيّد شوقي ما ورد أعلاه مستندًا إلى ميرزا أبي الفضل الگلپايگاني ـأكبر دعاة البهائيّةـ، وكذلك أورد إشراق خاوري في مقالة «نفحات مشك بار»[3] النص الذي أثبته الگلپايگاني.

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، تلخيص تاريخ نبيل ص63ـ64.

(2) المصدر نفسه، ص28.

(3) عبد الحميد إشراق خاوري، «نفحات مشك بار»، ص5.

2- أشار ميرزا علي محمّد الباب نفسه في كتابه «البيان» (النسخة العربيّة) في الصفحة 25 إلى طفولته قائلًا: «قل إن يا محمد... إلخ»، وفيه يقول لمعلّمه لا تضربني فإن شئت ضربي فلا تضربني أكثر من خمس على لحمي، وهذا يؤكّد حضوره في المدرسة.

3- صرّح الفاضل المازندراني الداعية البهائي المشهور في القسم الثالث من كتابه «ظهور الحق» في بيان أماكن شيراز، بتردّد الباب على منزل الشيخ عابد في شيراز في محلّة «قهوه خانه أوليا» للدراسة أيّام طفولته[1] وكذلك أشار إلى حضوره في حوزة السيّد كاظم الرشتي وحلقته في كربلاء[2]، ويقدم لإثبات ذلك مستندين تاريخيين[3].

4- يذكر الفاضل المازندراني في كتابه «أسرار الآثار» بعضَ مكتوبات الباب التي يعبر فيها الأخير عن السيّد كاظم الرشتي بالمعلم، وقد ورد هذا المضمون كذلك في الصفحتين 61 و62 من المجلّد الثاني في مطلع تفسيره وأيضًا في تفسيره سورة البقرة.

5- ويعترف إشراق خاوري -المؤلّف البهائي الأكثر شهرة في السنوات الأخيرة- بهذه الحقيقة[4].

6- ثمّة مستند تاريخي يعود إلى ميرزا علي محمّد الباب شخصيًّا يدلّ على اكتسابه العلوم؛ فقد ورد في كتابي «ظهور الحق» و«الرحيق المختوم» ما يأتي: «ولقد طالعت سنابرق جعفر العلوي وشاهدت بواطن آياته»[5]،

---

(1) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص263.

(2) المصدر نفسه، ص97.

(3) المصدر نفسه، ص200 و437.

(4) عبد الحميد إشراق خاوري، **گنجينه حدود واحكام**، باب 64، فصل3؛ عبد الحميد إشراق خاوري، **رساله ايام تسعه**، الفصل الأول، الموضوع 3؛ عبد الحميد إشراق خاوري، **رحيق مختوم**، ص1045.

(5) أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، ص479؛ عبد الحميد إشراق خاوري، **رحيق مختوم**، ص489.

ويبدو أنه وقع تحت تأثير هذا الكتاب الذي يعد من التأليفات الكشفيّة ومؤلفه العلوي هو أحد علماء الشيخيّة ومن مريدي الشيخ الأحسائي والسيّد الرشتي؛ ولذا يكون قد طالع آثار الشيخ الأحسائي والسيّد الرشتي.

ثمّة مستندات أخرى في كتاب «نظر اجمالى»[1] منقولة عن كتاب «بهاء الله والعصر الجديد»[2] وكتاب «كشف الغطاء»[3] وكتاب «الكواكب الدريّة»[4].

ومع ما مضى كلّه، فإن المثير هنا أنّ الباب يصف نفسه في «صحيفه عدليّه» قائلًا إنه نشأ في الأعجمين وإنّه لم يتعلّم على يد أحد وإنّه كان أميًّا[5]. وقد التفت الفاضل المازندراني إلى هذا التناقض الفاحش في ما قاله الباب ويقوله حول أميته؛ وذكر في المجلد الأوّل من أسرار الآثار في ذيل كلمة «أمي» مصرّحًا بتتلمذ ميرزا علي محمّد الباب على يد معلمين ذكر أسماءهم، إلّا انّه يحاول تبرير ما قاله الباب ودعواه الأميّة قائلًا «بما أنّ الباب في دراسته لم يلتزم بترتيب الدروس على النحو السائد في زمانه فقد شبه نفسه بجدّه الرسول الأكرم واعتبر نفسه أميًّا...».

ومن خلال استطراده في هذا المضمار يمكن أن نستنبط بوضوح أن علي محمّد الباب قد تلقى دروسًا واكتسب علومًا، وأنّه لم يكن لديه علم لدني كما يزعم أتباعه، وأنّه وقع تحت تأثير عقائد الشيخيّة.

وعلى خلاف ما يذهب إليه أتباعه في تشابه أميته مع أميّة الرسول الأكرم

---

(1) أحمد يزداني، **نظر اجمالى**، ص17.

(2) ج. أ. أسلمنت، **بهاء الله والعصر الجديد**، إشراف: عباس أفندي وشوقي أفندي.

(3) أبو الفضل الگلپايگاني، **كشف الغطاء عن حيل الأعداء**، ص56 و83.

(4) عبد الحسين آيتي المعروف بـ«آواره»، **الكواكب الدريّة**، ج1، ص30ـ34. وقد اعتنق آيتي الإسلام في ما بعد؛ إلّا ان كتابه ظلّ على اعتباره لدى البهائيّين؛ لأنّه مصحّح من قبل عبد البهاء ومصدّق من جانب محفل مصر.

(5) علي محمد الباب، **صحيفه عدليّه**، ص9.

(ص) فإنّه لا شبه في ذلك أبدًا، وقد اعترف عباس أفندي بهذه الحقيقة في المجلّد الثالث من كتابه «المكاتيب» ؛ من أنّ النبي الأكرم (ص) ولد في البادية ونشأ بين خيامها وكان أميًّا تمامًا لم يكتب من العلوم كلمة واحدة ولم يكن حسب الظاهر يستطيع القراءة والكتابة[1]، غير أنّه يقول في كتاب «خطابات مباركه»: «إن نورانية المظاهر المقدسة بذاتهم لا يمكن اقتباسها من آخر، والآخرون يجب عليهم اكتساب العلوم واقتباسها من أنوارهم وليس العكس؛ وهكذا جميع المظاهر الإلهية لسادتنا إبراهيم وموسى والمسيح ومحمد (ص) وحضرة الباب وحضرة بهاء الله -من ألقاب ميرزا حسين علي النوري- لم يدخلوا أيّ مدرسة»[2].

ويقول في موضع آخر: «إن سبب حضوره في الكتاتيب وبين ظهراني الخلق كان من منتهى الفضل»[3].

---

(1) عباس أفندي، مكاتيب، ص88.

(2) عباس أفندي، خطابات مباركه، ص7.

(3) عباس أفندي، مفاوضات، ص19.

الملحق رقم (2)

أدلّة الردّ على أميّة ميرزا حسين علي النوري

1ـ ذكر محمّد علي فيضي في كتاب «حضرت بهاء الله»: «وما هو معلوم أنّه تعلّم القراءة والكتابة على يد والده وأقاربه ولم يذهب إلى الكتاتيب والمدارس كما هو معروف في زمانه»[1].

2ـ ويقول الدكتور أسلمنت في كتابه: «بهاء الله والعصر الجديد»: «لم يدخل المدارس الابتدائيّة وتلقى تعليمًا بسيطًا في المنزل»[2].

3ـ ويقول آواره في «الكواكب الدريّة»: «وفي صباه أقبل على تعلّم القراءة والكتابة؛ ما أضفى على شخصيته الأهميّة، فلمّا بلغ الحلم ارتاد مجلس الوزراء وكبار العلماء والأمراء وأركان الدولة، وعرف بمنطقه وبيانه وعقله ووجدانه»[3].

4ـ وجاء على لسانه ما يكشف عن مستوى تعليمه في تحصيل المقدّمات؛ إذ يقول في المجلّد الثاني من «أسرار الآثار»: «اطلع هذا المظلوم في طفولته على كتاب منسوب إلى المرحوم المغفور له ملّا باقر المجلسي»[4].

---

(1) محمد علي الفيضي، حضرت بهاء الله 1309ـ1233هـ.ق/1892ـ1817م، ص18.

(2) ج. أ. سلمنت، بهاء الله وعصر جديد، ص28.

(3) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، الكواكب الدرية، ص256ـ257.

(4) يقصد كتاب «حياة القلوب»، وهو من آثار العهد الصفوي.

5ـ جاء في «تلخيص تاريخ نبيل» نقلًا عن ملّا محمّد معلم النوري هذا التوصيف: «اسمه المبارك ميرزا حسين علي، يجيد خط الشكستة والنستعليق»[1].

6ـ وردت قصّة ذهاب النوري في كتاب حضرة بهاء الله إلى مجلس درس المجتهد النوري على لسان عبّاس أفندي على هذا النحو: «كان ميرزا محمّد تقي المجتهد المشهور في دريـارود، وكان طلابه يناهزون الألف طالب... في الليالي كان المجلس يشهد المناقشات العلميّة ورواية بعض الأحاديث الصعبة، فاذا اعترته الحيرة بيّن الجمال المبارك النوري معنى الحديث وفي ليلة من الليالي...»[2].

7ـ ويورد آواره في «الكواكب الدرّية» وكذا فيضي في «حضرة البهاء» نقلًا عن أبي الفضل الگلپايگاني قصّة حضور ميرزا حسين علي النوري في مجلس ميرزا نظر علي حكيم القزويني والأخير مرشد محمّد شاه[3].

8ـ ما ورد من عبارات أوردها فيضي في كتاب «حضرة البهاء» حيث كان في نور بمازندران في مجلس لتفسير القرآن: «وجاء اثنان في داركلا التقيا حضوره المبارك؛ في حين كان حضرته في ذلك المجلس الذي حضره جمعٌ كثيرٌ مشغولًا في تفسير سورة الفاتحة»[4].

9ـ يقول الفاضل المازندراني في المجلّد الأوّل من أسرار الآثار:

«والنسبة بشخص بهاء الله تقريبًا على هذا النحو وخطوطه وأخوانه تدلّ على جمال خط والده تقريبًا، وأما دراسته العربيّة فقليلة، وفي حدود عرفان الشيخيّة فإن شخص النقطة لم يخطُ ولحن آثاره على ذوق الإشراقيّين والرواقيّين وأمثالهم وأكثر قربًا لهم من الشيخيّين»[5].

---

(1) عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، ص90.

(2) محمد علي الفيضي، **حضرت بهاء الله 1309ـ1233هـ.ق/1892ـ1817م**، ص14.

(3) عبد الحسين آيتي المعروف بـ «آواره»، **الكواكب الدرية**، ص265.

(4) محمد علي الفيضي، **حضرت بهاء الله 1309ـ1233هـ.ق/1892ـ1817م**، ص18.

(5) أسد الله فاضل مازندراني، **أسرار الآثار**، ص193.

10ـ يقول الجمال المبارك في «آثار قلم أعلى» المجلّد الثالث[1]: «لا أحب إظهار ما سبق من عمل؛ ذلك أن ذكر أقوال الغير دليل على العلوم الكسبية لا على الموهبة الإلهية»[2].

ومضافًا إلى ما ورد أعلاه من أدلّة، فإن عامة كتاباته تطفح بأقوال وأشعار وآراء وأذكار الحكماء والعرفاء والأدباء والشعراء والعلماء والفضلاء، وفي كثير من الأحيان يحيل القارئ إلى الكتب والصحف والرسائل والدواوين؟ ومن هنا يمكن اعتبار علومه اكتسابية. إلّا أن جناب ميرزا ومن أجل رفع هذا الإشكال يجيب بكلّ ذكاء قائلًا: «إنّا ما قرأنا كتب القوم وما اطلعنا بما عندهم من العلوم كلّما أردنا أن نذكر بيانات العلماء والحكماء يظهر ما ظهر في العالم وما في الكتب والزبر في لوح أمام وجه ربك نرى ونكتب»[3]، في حين أن دراسة كتبه تدل على ادعاءات ومزاعم كاذبة وأن منقولاته تدلّ على مطالعة مباشرة لتلك الكتب وأن علومه اكتسابية لا لدنية أو إلهية، وفي ما يأتي شواهد ممّا ورد في آثار حسين علي النوري:

1ـ جاء في كتاب «الإيقان حول الحاج كريم خان الكرماني» ما يأتي:

«هذا العبد لم يكن عنده إقبال على ملاحظة كلمات الغير وليس عنده الآن، ولكن لأن جمعًا سأل عن أحواله واستفسر عنه، لهذا لزم قدر من الملاحظة في كتبه وإجابة السائلين بعد المعرفة والبصيرة. أجل، إن كتبه العربيّة لم تقع في اليد إلى أن ذَكَرَ شخصٌ كتابًا له بعنوان: «إرشاد العوام» كان متوفرًا، فطلبتُه واستعرتُه لأيّام معدودة وتصفحته مرّتين...»[4].

2ـ جاء في كتاب «لوح ابن الذئب» في مقام إظهار عدم الاطّلاع على مضامين كتاب «البيان» ما يأتي: «ويشهد الحق أن هذا المظلوم لم يتلُ البيان

---

(1) حسين علي النوري (بهاء الله)، **آثار قلم اعلى**، ص129.

(2) المصدر نفسه، ص118.

(3) أسد الله فاضل مازندراني، **أسرار الآثار**، ص191.

(4) حسين علي النوري (بهاء الله)، **ايقان**، ص143.

ولم يرَ موضوعاته... إن هذا المظلوم لا زال مبتلى ولم أجد مقرًّا آمنا من أجل النظر في كتب حضرة الأعلى الباب أو غيره»[1].

3- جاء في صحيفة «الشطية»[2] ما يأتي: «وفي الفرقان آيات كثيرة تدلّ على ذلك ولست أقصد آية محددة؛ ولكن مضامين تلك الآيات هكذا: مثلًا: هو الذي خلقكم ورزقكم أفلا تبصرون، وهو الذي أنبت من الأرض نباتًا حسنًا أفلا تؤمنون، وأنزل من السماء ماءً أفلا تشكرون، وخلق السموات والأرض وما بينهما وأسكن الجبال فضلًا من عنده وقليلًا منكم ما تفقهون!

وممّا ورد أعلاه يتّضح جيدًا أنّه لم يكن بصاحب علم لدني وأن موضوع اللوح الربّاني لا أساس له من الصحّة. ولو كان لديه علم لدني فلماذا لم يستطع رؤية كتب الحاج كريم خان العربيّة في اللوح المذكور؟ ولماذا استعار كتاب «إرشاد العوام» أيّامًا معدودة؟ ولماذا تصفّحه مرّتين؟ ولماذا كان بحاجة إلى مقرٍّ آمن للاطلاع على كتاب «البيان»؟ ولماذا لم يستطع رؤية أصل آيات القرآن فنقل مضامين مغلوطة ملفقة عنها، وكثير من الأسئلة الأخرى التي ستبقى دون جواب. وعليه، فإن دعواه الأمية لا ينهض على أيّ أساس.

---

(1) حسين علي النوري (بهاء الله)، لوح ابن الذئب، ص122-123.

(2) انظر: عبد الحميد اشراق خاوري، الرحيق المختوم، ص285؛ حسين علي النوري (بهاء الله)، مائده آسمانى، ج4، ص330.

الملحق رقم (3)

الحروب الإيرانية ـ الروسيّة

تتطلّب دارسة تأثير القوى الأجنبية وما أفرزته على الصعيد الداخلي من أصداء في عهد فتح علي شاه وبعده، التطرّق إلى الحروب الإيرانية الروسية وأسباب اندلاعها.

لقد كانت جورجيا قبل وقوع هذه الحروب جزءًا من المناطق الواقعة تحت نفوذ الدولة الإيرانية وسلطتها؟ حيث أسرة باگراتيون كانت تحكم هذه البلاد منذ عهد الساسانيّين[1]. وبعد وفاة آراكلي خان ملك جورجيا في عام 1798 الموافق لعام 1213هـ.ق، خلفه على عرش المملكة الجورجيّة ابنه گرگين خان، وتذرعت روسيا بالقروض التي قدّمتها إلى گرگين خان فهاجمت جورجيا واحتلّت عاصمتها تفليس وأبعدت گرگين خان وأسرته إلى سان بطرسبورغ، ونُصِّب الجنرال سيسانوف حاكمًا عامًّا على جورجيا. وفي عام 1800م مارس الروس ضغوطهم على گرگين خان لتوقيع وثيقة التنازل عن العرش وحكم جورجيا، لتتحوّل إلى ولاية خاضعة لسلطة روسيا القيصريّة. وهكذا خضعت جورجيا الغنيّة بالذهب لحكومة روسيا[2].

---

(1) عبد الرضا هوشنگ مهدوي، تاريخ روابط خارجى ايران، از ابتداى دوران صفويه تا پايان جنگ دوم جهانى، ص206.

(2) المصدر نفسه، ص206.

القوّة الوحيدة التي ظلّت تقاوم الاحتلال الروسي كانت جيشًا صغيرًا بقيادة ألكساندر شقيق گرگين خان الذي اتخّذ من جبال القفقاز معقلًا للمقاومة ومنطلقًا لشن هجمات تستهدف الجيش الروسي؟ في عام 1801م استنجد ألكسندر بالشاه فتح علي الذي وجّه إليه تعزيزات عسكريّة، إلّا أنّها وصلت بعد فوات الأوان، فقد تعرّضت قوّات المقاومة الجورجيّة إلى هجمات قاسية ودارت معارك ضارية انتهت بتمزيق المقاومة[1]. وفي هذه الأثناء، اضطربت الأوضاع وحدثت ثورة في إقليم قره باغ، فوجهت روسيا جيشًا لقمعها بقيادة لازاروف، الذي اجتاح مدينة گنجه وارتكب فيها مذابح مروعة وهدم مساجدها وسوّاها بالتراب[2]. وقد أعقب هذا الهجوم الروسي توجّه للشعب الجورجي نحو التفكير بالدولة التي كان يحيا في ظل نفوذها. وربما لمس عن قرب تعاملًا يختلف عمّا تعامل به جيش الاحتلال الروسي في أراضيه، لذلك استنجد الشعب الجورجي وطلب المساعدة من ملك إيران. «وكان الملك الإيراني يرى أن جورجيا جزءًا من الدولة الإيرانية، وأنّها حقّ إيراني، مضافًا إلى صدمة البلاط الإيراني ممّا حدث من مذابح في گنجه على أيدي الروس الغزاة؛ لذلك استجابت إيران للطلب الجورجي وأفضى ذلك إلى اندلاع الحرب الإيرانية الروسية»[3].

وقد استمرّت الحروب الإقليميّة بين إيران وروسيا زهاء عشر سنين؛ إذ إنّها بدأت في سنة 1218هـ الموافق لعام 1803م وانتهت في 1228هـ الموافق لعام 1813م. وكانت إيران تهدف من وراء هذه الحرب إلى الدفاع عن نفسها وإلى محاربة الكفر[4]. وقد انتهت الحرب إلى هزيمة مريرة للجيوش الإيرانية بقيادة عبّاس ميرزا واضطرّ فتح علي شاه إلى طلب السلام ورضوخه لشروط روسيا في توقيع الاتّفاقيّة المشؤومة والمذلّة التي عرفت تاريخيًّا بمعاهدة گلستان.

---

(1) المصدر نفسه، ص206ـ207.

(2) جميل قوزانلو، جنگ إيران-روس 28، 1827، ص4ـ5 و19.

(3) المصدر نفسه، ص5.

(4) المصدر نفسه.

إن أحد العوامل التي لعبت دورًا في خسارة إيران هذه الحرب هو اعتمادها أكثر من الحد اللازم على الدول الأجنبية، ولم تكن هذه الثقة في محلّها؛ إذ إنّ بريطانيا خذلت إيران وسدّدت لها طعنة قاسية بقطع مساعداتها عنها، إثر توقيع بريطانيا اتّفاقيّة تعاون مع روسيا لمواجهة نابليون بونابرت.

وإثر انسحاب الأخيرة من الأراضي الروسيّة دفع ألكسندر الأوّل في أكتوبر 1812 جزءًا من قوّاته إلى جبهة القوقاز وألحق الهزيمة بقوّات عبّاس ميرزا، ومن ثمّ ـ وبدعم من أوزلي سفير بريطانيا في طهران ـ فُرِضَت اتّفاقيّة گلستان على إيران(1).

يكفي أن نعرف أنّ إيران لم تخسر وفق بنود هذه الاتّفاقيّة جورجيا فقط؛ بل ودربند وباكو وشيروان وگنجه وشكي وقرباغ وأجزاء من طالش التي سُلخت عن الدولة الإيرانية، كما حُرِمَت إيران من حق الملاحة البحريّة في بحر الخزر.

وفي مقابل ذلك التزمت روسيا بالاعتراف رسميًّا بعباس ميرزا ملكًا على إيران بعد وفاة فتح علي شاه. وقد ألقت هذه الحروب المدمّرة بظلالها القاتمة على إيران وأفرزت أوضاعًا مؤسفة في طليعتها استشراء حركات التمرّد على الحكومة المركزيّة من قبيل عصابات القتل في خراسان وتمرّد أمير بخارى وخان خيوه واعتداءات فيروز ميرزا المتكررة حاكم هرات؛ وكذلك شجعت هذه الهزيمة العثمانيّين مستغلّين الضعف الذي تعاني منه إيران فدفعوا بقوّاتهم واجتازوا الحدود الدوليّة وهاجموا آذربيجان مرّة أخرى إلّا أنّ عبّاس ميرزا تمكّن من إلحاق الهزيمة بالمعتدين عام 1237هـ.ق(2).

وفي عام 1245هـ.ق استأنفت روسيا هجماتها على القوقاز؛ الأمر الذي أثار استياءً وغضبًا شعبيًّا عارمًا وتدخل علماء الدين الذين أفتوا بالجهاد.

---

(1) عبد الرضا هوشنگ مهدوي، تاريخ روابط خارجى ايران، از ابتداى دوران صفويه تا پايان جنگ دوم جهانى، ص223.

(2) مرتضى الراوندي، تاريخ اجتماعى ايران، المجلّد 2، ص493.

وخلال شهر واحد من الاشتباكات مع القوات الروسية تمكنت شعوب القوقاز من تحرير مساحات شاسعة من الأراضي المحتلّة من بينها شيروان وشكي وطالش وگنجه لتعود إلى السيادة الإيرانية مرّة أخرى [1]. ويذهب ألگار إلى أن الحرب الثانية مع روسيا وقعت بموافقة وتعاون بين عباس ميرزا والعلماء «وكان عباس ميرزا يأمل في استعادة الولايات والأقاليم المحتلّة وتحقيق انتصار شخصي في مقابل أخوته»[2]. «فيما كان العلماء يهدفون إلى رفع الظلم الذي حلّ بالمسلمين جرّاء العدوان الروسي واحتلال أراضيهم ومدنهم»[3].

«كان للتدخّل المباشر للعلماء الأثر في إلهاب الحماس الشعبي الذي كان ينتظر أوّل فرصة للتعبير عن انقياده لقيادة علماء الدين الذين يمثلون في رأيه القيادة الحقيقيّة؛ ونتيجة التقارير التي كانت تصل إلى السيّد محمّد الأصفهاني -النجل الأكبر للسيّد محمّد باقر البهبهاني- حول الممارسات الوحشيّة للروس في المناطق الإسلامية، أرسل بدايةً ملّا رضا الخوئي ممثلًا عنه إلى طهران لمعرفة موقف فتح علي شاه في حالة إصدار فتوى وجوب الجهاد. ومع أنّ موقف الأخير كان في الظاهر إيجابيًّا إلّا أنّ السيّد محمّد الأصفهاني كما يبدو كان غير واثق من حقيقة موقف الشاه وكان يظن أنّه يوافق خوفًا من غضب الرأي العام في ما لو أبدى الشاه موقفا سلبيًّا أو متخاذلًا؛ لذا قرّر السيّد محمّد النجفي التوجّه إلى إيران شخصيًّا فوصل في حزيران 1826، وكان في استقباله حشد من الأمراء والعلماء وجماهير الشعب، وأحاطته هالة من القداسة، حتّى إنّه عندما كان يتوضّأ من الحوض يتهافت الناس إلى مياه ذلك الحوض للتبرّك به بعد أن مست مياه الحوض بدنه المبارك وادُّعيت لها خواص إعجازيّة[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص493.

(2) حامد ألگار، نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت، ص120.

(3) المصدر نفسه، ص121.

(4) المصدر نفسه، ص126.

وقد بلغ الحماس الشعبي من القوّة والاندفاع أن حقّق انتصارات باهرة على الروس، وكانت قيادة العلماء قد أثبتت أنّها بمستوى قيادة الدولة؛ الأمر الذي أثار مخاوف عباس ميرزا في ألّا يتمكّن من تجيير هذه الانتصارات باسمه، وأن تعزى إلى قيادة آية الله السيّد محمّد النجفي؛ لذلك خفّف من زخم الهجوم واضطر السيّد محمّد النجفي إلى مغادرة جبهة القتال والعودة إلى إيران[1].

وسرعان ما تحوّلت الانتصارات إلى هزائم متلاحقة بعد أن شنّ الروس هجمات واسعة وسقطت إيروان وتبريز، وواصلوا التقدّم باتّجاه طهران؛ ما دفع عباس ميرزا مرّة أخرى إلى الرضوخ وتوقيع معاهدة مذلّة هي معاهدة أو اتّفاقيّة تركمنچاي (تركمان شاي).

جاء في كتاب «قصص العلماء» أنّ فتح علي شاه سأل الحاج ملا محمّد تقي البرغاني: لماذا لم يكن الجهاد موفقًا؟ فأجاب البرغاني قائلًا: بسبب عدم خلوص نيّة عباس ميرزا[2]. وقد حصل الروس، ومضافًا إلى ما ورد في اتفاقية گلستان، على الحصانة الدبلوماسيّة (كاپيتولاسيون) لرعاياهم في إيران، يعني عدم خضوع المواطنين الروس في إيران للقوانين والنظم القانونية والجزائيّة الإيرانية[3].

وقد أعقب هذه الحرب وتوقيع معاهدة تركمنچاي أن أحكم الروس نفوذهم في الدولة والبلاط الإيراني وبدأوا بتنفيذ خططهم السياسيّة بكلّ وسيلة ممكنة.

لقد ذاق حكّام القاجار طعم الهزيمة المرّة وأصبحوا مجرّد أدوات لا حول لها ولا قوّة يسيّرها الروس بالاتّجاه الذي يريدون؛ لذلك طلبوا منهم ذات مرّه مهاجمة هرات. وبوفاة ولي العهد عباس ميرزا في طهران فكّ

---

(1) المصدر نفسه، ص131.

(2) المصدر نفسه، ص131.

(3) علي أصغر شميم، ايران در دوره سلطنت قاجار، ص101ـ102.

محمّد ميرزا نجل عباس ميرزا الحصار عن هرات وسلّم المدينة إلى كامران ميرزا نجل محمود شاه الأفغاني[1].

وأخيرًا توفي فتح علي شاه بعد حكم دام 37 عامًا، وذلك في عام 1835م الموافق لعام 1249هـ، ليخلفه على العرش حفيده محمّد ميرزا بمساندة السفير الروسي والسفير الإنجليزي في طهران وبدعم من بعض الضباط الإنجليز من قبيل راوينسن والسير هنري ليندسي بتون؛ حيث أخمِدت جميع الاضطرابات في كلّ أنحاء إيران وقمع المعارضين[2].

كانت الحروب الإيرانية الروسية نموذجًا من التعاطي بين قوّة الحكم (الحكومة) والمؤسّسة الدينيّة ومنشأ النفوذ الأجنبي في إيران في العهد القاجاري؛ وفي غمرة هذه الأجواء وتداعياتها ظهرت الفرقة الشيخيّة.

لقد كشف هذه الحروب عن دور الاقتدارين الأساسيين في إيران على نحو واضح؛ فقد كان دور المؤسّسة الدينيّة في تعبئة جماهير الشعب للحرب فائق الأهميّة. وعليه، فإنه كلّما حصل تعاون بين مؤسّسة الحكم والمؤسّسة الدينيّة وتوطدت العلاقات بينهما تحقّق النصر على العدو؛ وبالعكس كلّما تعرّضت هذه العلاقة إلى أزمة وفتور لأيّ سبب كان تراجع الجيش الإيراني وخارت قواه أمام الجيش الروسي عالي الانضباط.

وعندما غابت المؤسّسة الدينيّة عن ساحة المواجهة ارتمت الحكومة الإيرانية ذليلة عند أقدام الروس وأصبحت ألعوبة بأيديهم.

وقد أدّت هذه الهزيمة العسكريّة إلى حالة من الروح الانهزاميّة لدى الشعب الإيراني؛ وكان من نتائجها ظهور توجهات نحو ما تصورته الذهنيّة السائدة بالمنقذ في خطوة تطبيقيّة خاطئة وخطيرة؛ ما يؤشّر إلى مدى اليأس الذي كانت تشعر به بعض شرائح المجتمع الإيراني آنذاك.

---

(1) المصدر نفسه، ص57.

(2) بهاء الدين پازارگاد، **تاريخ دو هزار وپانصد ساله شاهنشاهى ايران**، ص173.

المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيم تيموري، **عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در إیران**، چاپ چهارم، تهران، اقبال، 1363.

2 ـ أبو الفضل الگلپايگاني، **كشف الغطاء عن حيل الأعداء**، لا تا.

3 ـ أحمد الأحسائي، **جوامع الكلام**، جلد دوم، لا تا.

4 ـ أحمد الأحسائي، **رسالة العرشية**، چاپ دوم، كرمان، سعادت، لا تا.

5 ـ أحمد كسروي، **بهائی گری**.

6 ـ أحمد كسروي، **تاريخ مشروطه إيران**، تهران، امير كبير، چاپ چهاردهم، 1357.

7 ـ أسد الله الفاضل المازندراني، **تاريخ ظهور الحق**، طهران، موسسه ملی مطبوعات أمري، 132 بديع.

8 ـ أسد الله فاضل مازندراني، **أسرار الآثار**، تهران، موسسه ملی مطبوعات امری، 129، بديع.

9 ـ أسد الله فاضل مازندراني، **أسرار الآثار**، تهران، موسسه ملی مطبوعات امری، 132 بديع.

10 ـ أسد الله فاضل مازندراني، **رهبران ورهروان در تاريخ اديان**، جلد دوم، تهران، موسسه ملی مطبوعات امری، 132 بديع.

11 ـ إ سماعيل رائين، **انشعاب در بهائيت پس از مرگ شوقی ربانی**، تهران، موسسه رائين، 1357.

12 ـ بهاء الدين پازارگاد، **تاريخ دو هزار وپانصد ساله شاهنشاهى إيران**، تهران، اشراقى، لا تا.

13 ـ البيضائي، **تذكره شعراى بهايى**، لا تا، جلد3.

14 ـ پروين غفاري، **تا سياهى در دام شاه**، تهران، مركز ترجمه ونشر كتاب، 1376.

15 ـ تقي نصر، **إيـران در برخورد با استعمارگران**، تهران شركت مؤلفان ومترجمان إيران، 1363.

16 ـ ج. أ. سلمنت، **بهاء الله وعصر جديد**، إشراف: عبّاس وشوقي أفندي، حيفا، 89 بديع، 1932م.

17 ـ جان فوران، **مقاومت شكننده تاريخ تحولات اجتماعى إيران از صفويه تا سالهاى پس از انقلاب إسلامى**، ترجمة: أحمد تدين تهران، موسسه خدمات فرهنگى رسا، 1377هـ.ش.

18 ـ جميل قوزانلو، **جنگ إيران-روس 28، 1827**، تهران، شركت مطبعه طلوع، 1314.

19 ـ حافظ فرمانفرمايان، **ميرزا علي خان أمين الدولة: خاطرات سياسى**، تهران، امير كبير، 1354.

20 ـ حامد ألگار، **نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت**، تهران، توس، 1359.

21 ـ حسن فريد گلپايگانى، **قانون أساسى إسلام**، تهران، فراهانى، 1350.

22 ـ حسن كربلائي، **تاريخ دخانيه**، تحقيق: موسى نجفى ورسول جعفريان، دفتر دوم، تهران، امير كبير، 1373.

23 ـ حسين علي النوري (بهاء الله)، **آثار قلم اعلى**، تهران، لجنه مطبوعات امرى، 129 بديع.

24 ـ حسين علي النوري (بهاء الله)، **اقتدارات**، 1310هـ.ق.

25 ـ حسين علي النوري (بهاء الله)، **اقدس**.

26 ـ حسين علي النوري (بهاء الله)، **ايقان**، مصر، توسط: فرج الله زكى، 48 بديع، 1308 هجري شمسي.

27 ـ حسين علي النوري (بهاء الله)، **بديع**، تهران، مطبعه آزادگان.

28 ـ حسين علي النوري (بهاء الله)، **لوح اشراقات**، لا تا.

29 ـ حسين علي النوري (بهاء الله)، **مجموعه الواح**، قاهره، مطبعه سعادت، 1338.

30 ـ حسين علي النوري (بهاء الله)، **لوح ابن الذئب**، مصر، بى تا.

31 ـ حسين علي النوري (بهاء الله)، **مائده آسمانى**، تأليف: عبد الحميد إشراق خاوري، تهران، موسسه ملى مطبوعات امرى، 129 بديع.

32 ـ رضا قلي خان هدايت، **روضه الصفاى ناصرى**، تهران، 1339.

33 ـ روح الله الخميني، **صحيفة النور**، مركز التوثيق الثقافي للثورة الإسلامية، 1983.

34 ـ روح الله الخميني، **صحيفه نور**، جلدهاى 1، 4، 17، تهران، مدارك فرهنگى انقلاب إسلامى، 1361.

35 ـ روحية خانم، **أمة البهاء** (كتاب گوهر يكتا در ترجمه احوال مولاى بى‌همتا)، ترجمة أبو القاسم فيضي.

36 ـ سعيد زاهد زاهداني، **مبانى روش تفكر اجتماعى در إسلام**، تهران، بهينه، 1369.

37 ـ سعيدي سريجاني، **وقايع اتفاقيه**، تهران، نشر پيكان، 1376.

38 ـ شوقي أفندي، **توقيعات مباركه** (لوح قرن)، جلد يكم.

39 ـ شوقي أفندي، **قرن بديع**، تأليف وترجمة: نصر الله مودت، جلد 2، چاپ اول ودوم، تهران، موسسه ملى مطبوعات امرى، 123، بديع، جلد1.

40 ـ شوقي أفندي، **مطالع الأنوار**، مصر، لا تا.

41 ـ ع. باقي، **در شناخت حزب قاعدين زمان** (موسوم به انجمن حجتيه)، تهران، نشر دانش إسلامى، اسفند 1365.

42 ـ عباس أفندي، **ألواح وصايا**، مصر، لا تا.

43 ـ عباس أفندي، **تذكرة الوفاء**، حيفا، انتشارات عباسيه، 1924.

44 ـ عباس أفندي، **خطابات مباركه** (خطابات عبد البها)، جلد يكم، مصر.

45 ـ عباس أفندي، **مفاوضات**، تأليف: كليفور بارنى، لندن، انتشارات بريل، 1908.
46 ـ عباس أفندي، **مقاله شخصى سياح**، تهران، موسسه ملى مطبوعات امرى، 119 بديع.
47 ـ عباس أفندي، **مكاتيب**، جلد دوم، مصر موسسه ملى مطبوعات امرى، 132 بديع.
48 ـ عبد الحسين آيتي المعروف بآواره، **الكواكب الدرية**، جلد 1، لا تا.
49 ـ عبد الحميد إشراق خاوري، **تقويم تاريخ امر**، تهران، موسسه ملى مطبوعات امرى، 130 بديع.
50 ـ عبد الحميد إشراق خاوري، **تلخيص تاريخ نبيل**، تهران، لجنه نشر آثارى امرى، لا تا.
51 ـ عبد الحميد إشراق خاوري، **رحيق مختوم**، تهران، موسسه ملى مطبوعات امرى، 130 بديع، جلد1.
52 ـ عبد الحميد إشراق خاوري، **رساله ايام تسعه**، تهران، لجنه ملى آثار امرى، 103 بديع.
53 ـ عبد الحميد إشراق خاوري، **قاموس توقيع منيع**، جلد دوم، بى مكان، لا تا.
54 ـ عبد الحميد إشراق خاوري، **گنجينه حدود واحكام**، تهران، موسسه ملى مطبوعات امرى، 134 بديع.
55 ـ عبد الحميد إشراق خاوري، **گنجينه حدود واحكام**، ط3، تهران، موسسه لجنه ملى نشر آثار، 1327، 105 بديع.
56 ـ عبد الحميد إشراق خاوري، **محاضرات**، لا تا.
57 ـ عبد الرضا هوشنگ مهدوي، **تاريخ روابط خارجى إيران، از ابتداى دوران صفويه تا پايان جنگ دوم جهانى**، تهران امير كبير، 1377.
58 ـ عزيز الله سليماني، **مصابيح هدايت**، جلد دوم، چاپ لجنه، لا تا.
59 ـ عزيه خانم، **تنبيه النائمين**، تهران، ازليان، لا تا.
60 ـ علي أصغر شميم، **إيران در دوره سلطنت قاجار**، تهران، علمى، 1370.
61 ـ علي محمد الباب، **بيان**، واحد دوم، باب هفتم.

62 ـ علي محمد الباب، **تفسير سوره يوسف.**

63 ـ غلام حسين زرگرى نژاد، **رسائل مشروطيت**، تهران، كوير، 1374.

64 ـ فرهوش بابي، **آيين باب**، لا تا.

65 ـ فروغي أرباب، **اقتران تابان**، تهران، موسسه ملى مطبوعات امرى، 1353.

66 ـ فريدون آدميت، **امير كبير وإيران**، تهران، چاپ پيمان، 1348.

67 ـ فريدون آدميت، **انديشەهاى ميرزا آقا خان كرمانى**، تهران، انتشارات پيام، 1375.

68 ـ كاظم الرشتي، **رسالة شرح آية الكرسي**، لا تا.

69 ـ كاظم الرشتي، **شرح خطبه طنتجيه**، لا تا.

70 ـ كاظم الرشتي، **شرح قصيده**، لا تا.

71 ـ كينياز دالگوركي، **يادداشتهاى كينياز دالگوركى، شيخ محمد جعفر داد خواه شيرازى، شور شوقى يا شكست باب وبها**، شيراز، چاپ نور لا تا.

72 ـ محمد باقر النجفي، **بهائيان**، تهران، طهورى، 1357.

73 ـ محمد بن سليمان التنكابني، **قصص العلماء**، تهران، 1304.

74 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، جلد 7، قم، دار العلم، لا تا.

75 ـ محمد رضا فشاهي، **واپسين جنبش قرون وسطايى در دوران فئودال**، تهران، جاويدان، 1356.

76 ـ محمد زرندي، **تاريخ نبيل**، لا تا.

77 ـ محمد علي الفيضي، **حضرت بهاء الله 1309ـ1233هـ.ق/1892ـ1817م**، تهران، موسسه مطبوعاتى امرى، 128 بديع.

78 ـ محمد علي الكشميري، **نجوم السماء**، 1353هـ.ق.

79 ـ محمد علي كاتوزيان، **اقتصاد سياسى إيران**، ترجمة: محمد رضا نفيسى، تهران، پاپيروس، 1366.

80 ـ محمد علي ملك خسروي، **تاريخ شهداى امر** (وقايع تهران)، تهران، موسسه ملى مطبوعات امرى، 130 بديع.

81 ـ محمد محيط الطباطبائي، **نقش سيد جمال الدين اسدآبادی در بيداری مشرق زمين**، قم، دفتر تبليغات إسلامی، 1350.

82 ـ محمد مدد پور، **سير تفكر معاصر**، كتاب پنجم، تجدد ودين زدايی در انديشه‌های ميرزا آقا خان كرمانی، تهران انتشارات تربيت، 1373.

83 ـ محمود طالقاني، **حكومت إسلامی**، تهران، شركت انتشار، 1334.

84 ـ مرتضى الراوندي، **تاريخ اجتماعی إيران**، جلد 2، تهران، أمير كبير، 1354.

85 ـ مرتضى المدرسي چهاردهي، **الشيخيّة والبابيّة**، طهران، 1354هـ.ش، 1976م.

86 ـ مرتضى مطهري، **جامعه وتاريخ**، قم انتشارات صدرا، 1359.

87 ـ مرتضى مطهري، **جهان بينی توحيدی**، قم، صدرا، لا تا.

88 ـ مظفر نامدارا، **رهيافتی بر مكتبها وجنبش های سياسی شيعة در صد سال أخير إيران**، طهران، پژوهشگاه علوم إنسانی ومطالعات فرهنگی، 1376.

89 ـ مهدي ملك زادة، **تاريخ انقلاب مشروطه إيران**، تهران، انتشارات علمی، 1363.

90 ـ موسسه مطالعات وپژوهشهای سياسی، **خاطرات ارتشبد سابق فردوست، ظهور وسقوط سلطنت پهلوی**، جلد اول، تهران، انتشارات اطلاعات، 1368.

91 ـ ناظم الإسلام الكرماني، **تاريخ بيداری إيرانيان**، چاپ چهارم، تهران، امير كبير، 1371.

92 ـ يوسف فضائي، **شيخيگری، بابيگری، بهائی گری، كسروی گرايی**، تهران، عطايی، 1353.

93 - Alan Scott, **Idiology and the New Social Movement**, London, Routledge, 1990.

94 - Alberto Melucci, **Nomads of the present: Social Movements and Individual Needs In Contemporary Society**, London, Hutchinson, 1989.

95 - Alen Touraine, **The voice and The Eye: An analysis of**

Social Movements, Cambridge, Cambridge University press, 1981.

96 - Ann S. Lambton, **Qajar Persia**, Austin, University of Texas Press.

97 - Anthony Giddens, **Sociology**, Cambridge, Polity press, 1989.

98 - Anthony Giddens, **The Constitution of Society**, Cambridge, Polity Press, 1984.

99 - Chalmers Johanson, **Revolutionary Change Boston**, Little, Brown, 1966.

100 - George A. Larrain, **The Constitution of Society**, Cambridge, polity 1984.

101 - Gideon Shoberg, **The Preindustrial City**, NewYork, The Free Press, 1960

102 - Goran Therbon, **What Does the ruling Class Do When it Rules?**, London, New Left Books, 1978.

103 - Hamid Algar, **Religion and State in Iran 17851906- The Role Of the Ulama In the Quhar Period, Berkeley**, University of California press, 1969, 1980 Imp.

104 - Hamid Algar, **Religious Forces In Twentieth Century Iran, The Cambridge History of Iran**, Vol 7, Cambridge, Cambridge University press, 1991.

105 - Han Pakulski, **Social Movements, The Politics of Moral Protest**, Melbourne, Longman Cheshire Pty Limited, 1991.

106 - Herbert Blumer, **Social Movements**, Lee, A. m. Principles of sociology, Barnes & Noble, 1969.

107 - Homayoon Katouzian, **The Political Economy of Modern**

Iran, Despotism and Pseudo-Modernism, 1926 - 1979, the Macmillan press Ltd, 1981.

108 - Joseph M. Bryant, **Evidence and Explanaion in History and Sociology: Critical Reflections on Goldthorpes Critique of Historical Sociology, British journal of Sociology**, Vol 45, Issue No. 1, March 1994.

109 - Ian Craib, **Modern Social Theory: From Parsons to Habermas**, London, Harvester, Wheatsheaf, 1992.

110 - Ian Robertson, **Sociology**, Third ed. N.Y., Worth Pub, Inc, 1988.

111 - J. Smelser, **Theory of Collective Behaviour**, London, Routledged Kegan Paul, 1962.

112 - John Wilson, **Introduction to Social Movements**, N. Y., Basic Books, 1973.

113 - Larrain Horge, **The Concept of Ideolohy**, Hapshire, Routledge, 1972 - 1992.

114 - M. N. Zald & J. D Mccarthy, **Social Movement in an Organizational Society**, New Brunswick, New Jersey, Transaction Books, 1987.

115 - Moojan Momen, **The social Baisis of the Babi Upheavals in Iran**, 1848.

116 - Muhammad Husayn Tabatabai, **Shiite Islam**, Albanym, State University of New York press, 1971.

117 - Ray Pawson, **A Measure for Measures, A Manifesto for Empirical Sociology**, London, Routledge, 1989.

118 - Saaid Zahed Zahedani, **Exploring the Pattern of Islamic Social Movments: Four case studies**, a Ph.D Thesis, University of Leeds, 1997.

119 - Ted Gurr, **Why Men Rebel**, Princeton, N.H. princeton University press, 1970.

120 - Theda Skocpol, **Srates and Social Revolution,** Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

121 - Tilly, **From Mobilization to Revolution: Readings**, Mass, Addison-wesley, 1978.

122 - V. Lenin, **The State and Revolution**, Robert C. Tucker (ed), The Lenin Anthology, New York, Nooton, 1975.

123 - Yohn H. Goldthorpe, «**The uses of History in sociology: reflections on some recent tendencies**», British jouranl of sociology, vol 42, Issue No 2, June 1991.

الصحف والمجلات

1 ـ عبد الحميد إشراق خاوري، «**نفحات مشكبار**»، مجله آهنگ بديع، العدد 15، السنة الأولى، تهران، لجنه جوانان بهائي إيران، زير نظر محفل ملي إيران.

2 ـ مجله اخبار امري، ارگان رسمى بهائيان إيران، العدد 10، مهر دي 1334.

3 ـ مجله اخبار امري، ارگان رسمى بهائيان إيران، العدد 7ـ8، مهر وآبان 1334.

4 ـ مجله اخبار امري، ارگان رسمى بهائيان إيران، العدد 9، دي 1328.

5 ـ محمد مهدي اشتهاردي، «**رويارويى فلسفى با فرقه بهائيت**»، روزنامه رسالت، الأحد، 5 ديماه 1378.

تهدف هذه الدراسة إلى البحث عن البهائية كمًا وكيفًا باعتبارها حركة دينيّة منذ انطلاقها وحتى الآن. وسؤالنا الرئيس هو: متى ولماذا وكيف تأسّست البهائيّة؟ ومن هم مؤسّسوها؟ ومؤسّسو الفرق التي يمكن عدّها البيئة الحاضنة لها مثل: الشيخية والبابية والأزلية؟ وسوف نحاول في هذه الدراسة استعراض تاريخ البهائية منذ تأسيسها في إيران إلى وقتنا هذا. وقد عالجنا الحركة البهائية من زاوية علم الاجتماع السياسي، وركّزنا على وجه التحديد على كيفية تعاطيها وتعاملها مع الاقتدار الوطني... وفي ظنّنا أنّ القوى الاستعمارية، كان لها دورٌ في تأسيس هذه الفرق ودعمها ومساعدتها على الانتشار في إيران وفي الخارج.

المؤلف (بتصرّف)

Baha'i in Iran

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CONTEMPORARY IRANIAN THOUGHT SERIES

بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا، ط٥ – خلف الفانتزي وُرد – بولفار الأسد – بئر حسن – بيروت

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com